凤凰文库·宗教研究系列

ZHONGGUO TIANTAIZONG TONGSHI

中国天台宗通史（上）

潘桂明　吴忠伟　著



凤凰出版传媒集团
PHOENIX PUBLISHING & MEDIA GROUP
凤凰出版社
PHOENIX PUBLISHING HOUSE

凤凰文库·宗教研究系列

ZHONGGUO TIANTAIZONG TONGSHI

中国天台宗通史（上）

潘桂明　吴忠伟　著

凤凰文库
PHOENIX LIBRARY
凤凰出版传媒集团
PHOENIX PUBLISHING & MEDIA GROUP
凤凰出版社
PHOENIX PUBLISHING HOUSE

图书在版编目(CIP)数据

中国天台宗通史 / 潘桂明,吴忠伟著.
—南京:凤凰出版社,2008.7
(凤凰文库·宗教研究系列)
ISBN 978-7-80643-954-8

Ⅰ.中… Ⅱ.①潘…②吴… Ⅲ.天台宗—佛教史—中国
Ⅳ.B946.1

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2008)第 099471 号

书　　名	中国天台宗通史(上下)
著　　者	潘桂明　吴忠伟
责任编辑	王华宝
装帧设计	武　迪　姜　嵩
出版发行	凤凰出版社(南京市中央路 165 号,邮编:210009)
集团地址	凤凰出版传媒集团(南京市中央路 165 号,邮编:210009)
集团网址	凤凰出版传媒网 http://www.ppm.cn
经　　销	江苏省新华发行集团有限公司
照　　排	南京水晶山制版有限公司
印　　刷	江苏新华印刷厂 南京市张王庙 88 号　邮编 210037
开　　本	960 mm×1 304 mm　1/32
印　　张	24.375　插页 8
字　　数	632 千字
版　　次	2008 年 7 月第 1 版
印　　次	2008 年 7 月第 1 次印刷
标准书号	ISBN 978-7-80643-954-8
定　　价	60.00 元(全二册)



凤凰出版传媒集团
PHOENIX PUBLISHING & MEDIA GROUP

出版说明

要支撑起一个强大的现代化国家，除了经济、制度、科技、教育等力量之外，还需要先进的、强有力的文化力量。凤凰文库的出版宗旨是：忠实记载当代国内外尤其是中国改革开放以来的学术、思想和理论成果，促进中西方文化的交流，为推动我国先进文化建设和中国特色社会主义建设，提供丰富的实践总结、珍贵的价值理念、有益的学术参考和创新的思想理论资源。

凤凰文库将致力于人类文化的高端和前沿，放眼世界，具有全球胸怀和国际视野。经济全球化的背后是不同文化的冲撞与交融，是不同思想的激荡与扬弃，是不同文明的竞争和共存。从历史进化的角度来看，交融、扬弃、共存是大趋势，一个民族、一个国家总是在坚持自我特质的同时，向其他民族、其他国家吸取异质文化的养分，从而与时俱进，发展壮大。文库将积极采撷当今世界优秀文化成果，成为中西文化交流的桥梁。

凤凰文库将致力于中国特色社会主义和现代化的建设，面向全国，具有时代精神和中国气派。中国工业化、城市化、市场化、国际化的背后是国民素质的现代化，是现代文明的培育，是先进文化的发

展。在建设中国特色社会主义的伟大进程中，中华民族必将展示新的实践，产生新的经验，形成新的学术、思想和理论成果。文库将展现中国现代化的新实践和新总结，成为中国学术界、思想界和理论界创新平台。

凤凰文库的基本特征是：围绕建设中国特色社会主义，实现社会主义现代化这个中心，立足传播新知识，介绍新思潮，树立新观念，建设新学科，着力出版当代国内外社会科学、人文学科、科学文化的最新成果，以及文学艺术的精品力作，同时也注重推出以新的形式、新的观念呈现我国传统思想文化的优秀作品，从而把引进吸收和自主创新结合起来，并促进传统优秀文化的现代转型。

凤凰文库努力实现知识学术传播和思想理论创新的融合，以若干主题系列的形式呈现，并且是一个开放式的结构。它将围绕马克思主义研究及其中国化、政治学、哲学、宗教、人文与社会、海外中国研究、外国现当代文学等领域设计规划主题系列，并不断在内容上加以充实；同时，文库还将围绕社会科学、人文学科、科学文化领域的新问题、新动向，分批设计规划出新的主题系列，增强文库思想的活力和学术的丰富性。

从中国由农业文明向工业文明转型、由传统社会走向现代社会这样一个大视角出发，从中国现代化在世界现代化浪潮中的独特性出发，中国已经并将更加鲜明地表现自己特有的实践、经验和路径，形成独特的学术和创新的思想、理论，这是我们出版凤凰文库的信心之所在。因此，我们相信，在全国学术界、思想界、理论界的支持和参与下，在广大读者的帮助和关心下，凤凰文库一定会成为深为社会各界欢迎的大型丛书，在中国经济建设、政治建设、文化建设、社会建设中，实现凤凰出版人的历史责任和使命。

凤凰文库出版委员会

作者的话

天台宗是中国佛教史上出现的第一个宗派，至今已经有将近一千五百年的历史，可以说是源远流长、传承不息。在天台宗成立的基础上，三论宗、唯识宗、华严宗等具有高度思辨和义理色彩的宗派纷纷成立，而在思想领域独具风采的禅宗不久也宣告成立。因此，对天台宗历史和思想的研究显得十分必要。

作为佛教宗派，天台宗不仅形成了独立经营和发展的寺院经济，实施了严格的法嗣制度和寺院规范，确保了以独立寺院为依据的固定地域，而且建立起了体系完整的教义学说。因此，书写佛教天台宗的“通史”，需要就它的历史传承、教理特征、思想演变、外部环境等予以全面阐述，并作出客观的分析评论。从创始人智顗大师起，天台学者就普遍重视理论建设，在完善本宗理论体系的同时，与同时代的学派论师或宗派学者展开论辩，使之在理论体系的规模、哲学思辨的水平方面都有独特的建树，成为所有佛教宗派中最具理论水平的一家。所以，对天台佛教的认识和阐述，除了相关史实的考究和厘清，更有必要就它的宗教义理、哲学思想作出分析研究。本书写作的最大特色，就在于通过对各个历史时期天台学者佛教思想的考察，客观地描

述天台佛教思想的形成、发展和演变过程，提示天台宗之所以传承久远的奥秘，指出它对佛教思想乃至中国哲学史的重大贡献，同时也剖析它在思维方式、思想理论等方面的若干缺失。

智𫖮的佛学以止观理论体系展开，这个体系的核心是“一念三千”命题；围绕这个命题，智𫖮在佛学上既有严格的继承，又有积极的创新。所谓继承，突出表现在禅修实践方面，即以坐禅为核心的程序化严格修行；创新则主要表现在理论体系的完善方面，即以中观学派的般若性空学说为背景，批判同时代的佛教各家思想，结合传统思维习惯和文化趣旨，有效地确立庞大的哲学理论体系。在重点阐述智𫖮学说体系的同时，本书对宋代初年天台宗内部“山家山外”的思想论争也给予充分关注。在宋初这场旷日持久的论争中，无论是“山家”派的知礼、梵臻、尚贤、本如，还是“山外”派的晤恩、源清、洪敏、庆昭、智圆、仁岳、从义，都以智𫖮大师的心性理论为出发点，即坚持天台佛学的核心问题进行论辩。直至元明清时代，天台学者的义理辨析仍然围绕着心性主题展开。因此，考察这种心性学说的内容，以及它的深层原因，可以使我们更清楚地看到中国哲学思想发展的脉络。

天台佛教的哲学体系和理论框架，包括相似本体论（实相论）、心性论、修养论、解脱论等方面。本书以相关佛学概念、范畴为基础，围绕天台佛教上述论题，重点阐述和评论基本哲学命题，这些命题包括：一心三观、三谛圆融、一念三千、性具实相、性具善恶、无情有性、色具三千、别理随缘、修性一如、理毒性恶，以及无明即法性、修恶即性恶等。通过这些命题的辨析，展现天台佛教学者高于世俗哲学家的理论思维能力，指出天台佛教与其他宗派佛教在致思路向方面的同异，揭示天台佛学（尤其具有本体论色彩的心性学说和止观修养方法论）对程朱理学的实质性影响。

佛教传入之后，中国哲学在思维习惯、理论框架、概念命题等方面都出现重大变化，其中《大乘起信论》的形成起过关键性作用，它不

仅直接影响了佛教“真常唯心论”系统的各个宗派思想，而且也间接影响到儒、道两家思想。佛教般若学向涅槃学的转化，为中古哲学的心性问题讨论提供了契机，通过《起信论》的“一心二门”理论框架，以及心性“本觉”原理，儒、释、道三家之学无不热衷于心性讨论，并以“复性”学说诠释心性“本觉”。智𫖮的“性具善恶”说，以及由这个命题引申的“无明即法性”命题、湛然的“无情有性”命题，乃至宋明时代一系列心性论命题，充分体现了天台佛学的特色，也反映了中古哲学的特色。天台佛学与唯识学、华严学、禅学等，构成中国哲学史或中国思想史不可或缺的内容。

天台佛学大大地丰富了中国哲学的内容，为中国哲学从朴素的伦理道德学说向精致的思辨哲学、本体论哲学的转向提供了重要思想资料。智𫖮大师的“一念三千”说是对中国哲学的重大革新，在哲学形态上达到了新的高度。此外，智𫖮大师的“性具善恶”心性理论，也将传统儒家的人性理论提高到一个新的层次。宋代天台宗内部的佛学论争，虽然带有经院神学的繁琐色彩，但对学界理论思维能力的提高，尤其对理学思潮心性学说的启示作用，是一个明显不过的事实。遗憾的是，天台佛学对中国哲学的巨大贡献至今仍未引起学界的充分认识，这不利于弘扬我们民族的优秀文化。

在当前世界范围的佛学研究领域，一些学者忽视乃至轻视汉传佛典的研究，过分强调对梵文、巴利文原典的依赖，进而采取对中国佛学的否定态度，抨击中国佛教的改革和创新立场，在方法上似乎有值得商榷的余地。诚然，梵文、巴利文原典是佛教资料的重要库藏，可以帮助我们补充和印证相关文献，但它无法取代汉语系佛教原典和资料。受传统文化影响而改变了印度佛学原貌的中国佛学，不仅将佛教的理论和思想发展了，并且在印度佛学消亡之后担当起了中流砥柱的角色。天台佛学的创立和发展，其学说论辩之风的延续和推进，为东方佛教文化宝库增添了丰富的库藏。中国佛学对整个人

类文化的贡献是不容置疑的，天台佛学在印度佛教中国化过程中的作用乃是历史的定论。

本书是一部完整的天台宗通史，基于天台宗历史演变的特殊性，所以它的重点是天台哲学思想的阐述，尤其是概念、命题的确立以及发展、演变，故也可以名之为“天台思想史”或“天台哲学史”。

受江苏古籍出版社的委托，多年前我们接受《中国天台宗通史》的写作任务，并于2001年正式出版。承蒙出版社的重视，现在又考虑收入《凤凰文库》，以使更多读者了解天台佛学，认识中国古代哲学，我们感到十分欣慰，同时对出版社同仁们的诚意深表感谢。由于我们学识有限，此《通史》必然存在不少缺憾，凡是失误或不足之处，敬请读者诸君批评指正。

导 言

佛教传入中国以后，逐渐适应中国社会环境，受中国政治、经济、文化思想的影响而中国化、民族化。魏晋时期，在玄学不同流派思想的作用下，佛教在对经典作理解和诠释时，形成多种不同观点，如讨论般若学的“六家七宗”。这里的“宗”即是“家”，相当于学派，七宗也就是七个学派。南北朝时，印度佛教各派学说基本上都已介绍到了中国，随着佛教学者对佛典研究的逐步深入，转而重视讲述佛典，专攻不同的经论，于是出现许多专通某类经论的经师、论师。各师的观点出自对经论“提章比句”的研究，这些还只是在佛教学派的范围之内，并没有具备宗派的某些基本特点，因为当时还没有出现形成宗派的客观条件。

南北朝后期的历史进程，已为隋唐佛教宗派的建立准备了条件。陈、隋之际是政治上由南北分裂走向统一的转变时期，天台宗首先在陈、隋之际建立起来。智觊大师创建天台宗的活动是在学派纷争的基础上进行的，是对南北朝佛教运动的总结，体现了大一统背景下的社会政治需要。天台宗是最早出现的、意义完整的中国第一个佛教宗派。对照目前学术界公认的佛教宗派形成的基本条件，如形成独立经营和发展的寺院经济，建立完整体系的学说思想，确保相对固定的传教区域，实施严格

的法嗣制度和寺院规范等,天台宗都已经具备。在天台宗确立的基础上,三论宗、唯识宗、华严宗等具有高度思辨、义理色彩的宗派纷纷成立,而在思想领域独具风格的禅宗不久也宣告形成。天台宗无疑是中国宗派佛教的首创者,而它的理论体系的组织规模、思辨水平也在所有佛教宗派中首屈一指,成为中国佛教宗派的代表。

一

学界对天台宗的学说思想、止观理论体系作出阐述或论辩,迄今已取得若干显著成就,但对天台宗的发展演变作历史性全方位研究、探讨的,则仍然十分欠缺。《中国天台宗通史》作为一种初步尝试,基于以下几个方面的认识。

第一,天台宗这一宗派佛教,是在中国佛教南北朝后期发展的基础上确立的,是一种历史性的必然结果。

北魏太武帝以不到十年的时间统一北方,并建立起"廓定四表,混一戎华"(《魏书》卷四《世祖太武帝纪》)的异族统治。孝文帝在这一基础上通过政治、经济等多方面的改革,加快了鲜卑族封建化的进程,使北方地区社会经济获得迅速恢复和发展,逐步确立起南北朝对峙中的优势,为北朝最终吞并南朝打下了基础。

南朝自宋武帝至梁武帝,无论在政治、经济和军事上,都还足以与北朝相抗衡。但南朝并未抓住有利时机北伐,进而统一中国,相反在连年不断的内战以及统治阶级日趋腐败的过程中削弱了自己的力量。534年,北魏分裂(此前六年即528年为"河阴之变",北魏朝廷内乱,政局已不稳定),这是梁武帝北上进取的良机,但他未能充分利用这一机会。不久,便发生了侯景之乱,梁朝败亡。陈后主叔宝嗣位后,极度荒淫奢侈,南朝的覆灭已指日可待。南北朝政治上的统一已是众望所归的事。

随着南北朝后期佛教事业的迅速成长和佛教理论的不断演进,所谓

“北方重实践，南方重义理”的差距正在逐渐缩小和弥合，并最终将以实践和义理并重的统一佛教取而代之。就佛教本身而言，它体现为自我认识的深化过程。

北魏在太武帝毁佛前，佛理研究处于初期阶段，禅定修习则比较发达。当道武帝、明元帝相继对佛法表示崇敬时，鸠摩罗什正为后秦姚兴所敬，在长安草堂寺集义学僧八百人译经，宣讲义理。孝文帝远谋深虑，将佛教事业的兴盛与入主中原、巩固统治联系起来，把提倡佛教和推行汉化予以结合。他不仅常命沙门讲解佛经，讨论经义，而且自己“尤精释义”，“手不释卷，顷便为讲”。他的后继者宣武帝也“尤长释氏之义”，常于宫内广集名僧，标明义旨。由他们所倡导的洛阳佛理研习之风，延及北朝后期佛学研究的深入展开。这表明，随着佛教事业的发展，北朝佛教的上层人物已经开始注意到佛理与禅习并重的意义。

与此同时，迟至南朝后期，南方佛教在禅法方面也出现了可观的形势。从梁代起，禅法已在江南广为流行，如《续高僧传》卷二〇《习禅・总论》谓：“逮于梁祖广辟定门，搜扬宇内，有心学者，总集扬都，校量深浅，自为部类。又于钟阳上下，双建定林，使夫息心之侣栖闲综业。”

上述情况表明，南北朝佛教在长期发展过程中，南北两地都出现了将义理探讨与禅法实践相结合的要求和倾向。这样一种要求和倾向，不仅符合南北朝政治统一的历史趋势，而且也为佛教宗派的产生创造了客观条件。

第二，天台宗的最大特点，是它的止观并重、理论与实践并进的基本原则。这一原则，既使它在理论思维方面达到当时哲学思想的最高水平，也使它在佛教实践方面保持平实稳妥的状态。

天台宗的理论体系中，既有对传统的继承，又有积极的创新。所谓继承，突出表现在修禅实践方面，即以坐禅为核心的程序化严格修行。创新则主要表现在理论思辨体系方面，即以中观学系统的般若性空学说为背景，批判同时代的佛教各家思想学说，结合中国传统思维方法，有效

地确立庞大的新的哲学体系。南北学风的有机结合,理论与实修的紧密联系,使天台宗在早期佛教宗派史上取得令人瞩目的成就,并在千余年的历史过程中顽强地生存下来。

天台宗不废禅观,故与后来的禅宗并不一致。禅宗以禅命名,但普遍放弃禅修;天台宗不以禅为标志,但始终坚持禅修。这不只是修行方法上的差别,也是一种指导思想上的根本不同,故而直接影响到对它们的评价问题。可以认为,天台宗在哲学思辨的水平上不仅远高于世俗哲学,而且也胜出佛教各家学说,在中国哲学史上有十分突出的地位。而禅宗的优势则在它思想上的积极进取,对佛教思想史的无情反省精神,以及对现实社会人生所取的批判态度。天台宗由于坚持止观双修、定慧并重,主张以"一念无明法性心"为原理的个体修行,辅以各类具体的止观方便法门,因而能满足不同层次信仰者的需求。相对而言,禅宗在重建民族自信和提倡思想解放的同时,在修行上放弃循序渐进的方法,导致后来流弊滋生。

第三,天台宗既具有极其高深宏博的哲学理论体系,又不放弃强烈的宗教信仰原则,是密切注意智慧解脱与慈悲济世结合的宗派。

佛教虽然提倡悲智双运,将佛的智慧解脱与菩萨的慈悲精神相统一,但中国佛教宗派后来的发展,则往往沿着两个不同方向展开:或因受传统文化的影响转向重智轻悲,或因受特殊社会环境的左右而强调慈悲。天台宗走的是佛教的中庸道路,基本上没有将智慧与慈悲剖为两段。

天台宗的智慧解脱思想,以一念三千、性具实相为核心命题予以表述,其中不乏般若学说的理论论证,也就在这一意义上,它将自宗定义为圆顿之教。至于天台宗的慈悲精神,则是它强烈的宗教信仰的反映,具体落实在忏悔观念、忏法仪规以及净土信仰等方面。

天台宗的忏悔观念、忏法仪规以及净土信仰,对于广大佛教信徒而言,不仅满足了他们对神圣性的仰慕和敬畏,而且也提供了实际修行的

具体步骤。但是，应当指出的是，随着宋以后天台宗对忏悔礼仪和净土念佛的过度重视，必然造成对后世中国佛教发展的消极影响。事实上，在天台佛教的传播过程中，内在地存在着两条路线、两个层面的发展趋势。就向上的一路而言，天台学者在完成止观修行的同时，注重哲学层面的展开，乃至将“众生成佛”推到“无情有性”的极端，并将“性具善恶”学说的争论贯彻始终。就下行的一路而言，则推动了情绪化、简易化的民众信仰和修行，加速了中国佛教平民化、世俗化的进程，从而予近代中国佛教的世俗化运动以巨大影响。以天台佛教为首，在宋代已初步完成各宗与净土念佛的结合，将念佛修行、忏悔程序、道场佛事、礼佛仪式等程式化，并使其在宗教生活中的实际地位不断上升。

天台宗向下一路的信仰活动和宗教行事，与立宗之初的末法观念紧密联系。从天台先驱者之一的慧思起，该宗就持有强烈的末法观念。南北朝时期北方地区的长期战乱，儒、道两家多次连袂对佛教的排斥和打击，乃至通过行政手段对佛教实施的毁灭活动，使早期天台宗僧侣处于末法的阴影之中。作为中国历史上第一个佛教宗派，天台宗的建立殊属不易，而在此之后不久，其他佛教宗派在帝王的支持下，逐一相继出现，并迅速形成与天台佛教的竞争局面。也就是说，天台佛教在其成长过程中，始终面临着严峻的现实环境的考验。宋代以后天台佛教对念佛和忏悔的重视，在一定程度上继承了末法的思路，并把对消除末法的影响贯彻到最基本的信仰之中。

第四，佛教的中国化源于印度佛教传入之初，南北朝学派的建立标志着中国化的初步实现，至隋唐宗派佛教的形成，佛教中国化已取得卓著成效，实际也已暂时告一段落。天台宗是隋唐佛教宗派中最早形成的派别，也是中国化程度十分突出的派别。它的中国化曾给予禅宗的成立以多方面的深刻影响。

天台宗之所以取得中国化的重大成就，是因为它具有广泛的思想文化的融合能力。天台宗学说中的“性具善恶”理论是它与儒学协调的产

物。智顗曾准确无误地认识到,儒家和佛教在很多领域有着共同点,其中心性理论是核心部分。他通过对两家心性理论的融合贯通,大谈人性的善恶本具,并以修习善恶来解释人的各种社会表现。智顗以后的所有天台学者,普遍继承这一传统,将儒家心性理论纳入佛家考察范围。

在道家(教)化方面,由于天台宗长期在南方传播,无疑受到南方道教思想和修行的影响。智顗栖隐的天台山,佛道共存,源远流长,以致引起他求觅仙迹,以仙道助成佛道的兴趣。宋代杭州地区也是道家文化和道教思想兴盛之地,天台宗学者从更广泛的意义上加速对道教的吸收,如道教的仪式轨范、鬼神崇拜都曾为天台佛教的世俗化、民间化予以深刻影响。

第五,天台宗既受末法观念的支配,又遭其他宗派佛教的排斥打击,所以它的宗派意识表现得比较强烈。

天台宗的宗派意识,首先表现在十分严密的判教方面。从智顗起,天台宗始终维护自宗圆教的优越感,坚持所依《法华经》的特殊地位。智顗之后,天台传人对判教倍感兴趣,不断予以丰富、强化。在这个过程中,天台宗获得了其他各宗的尊重,《法华经》也获得了非同寻常的地位。

与其他各宗相似,天台宗的宗派意识,也表现在地域性方面。智顗创立天台宗之前,曾得益于陈朝帝王和贵族官僚的全力支持,在金陵地区确立以他为核心的庞大居士集团,随后,又受隋朝官僚群体的拥护,在浙江天台和湖北荆州建立起天台宗的基本道场。天台宗后来的发展,即以这两个地区为中心得以实现,从而形成天台宗的基本地域范围。

金陵传教和天台立宗是智顗王朝正统观念的集中体现。末法意识使天台先驱者慧思的形迹反复南移,最后归老于南岳衡山。智顗受慧思之嘱,入金陵弘法,以辅助南方正统王朝。宋代天台宗除了在天台的传承,还将宗派地域扩展到当时的京城杭州以及明州(宁波)等地。宋代杭州地区佛教的繁荣发展,与天台宗势力在该地区的扩张有很大关系。

天台宗的强烈宗派意识还反映在该宗内部,其突出表现是宋代开始

的山家山外之争。志磐的《佛祖统纪》不仅有排斥他宗的明显意图，而且也有以山家排斥山外的具体记录。

第六，天台宗的传承和演变的历史，是一部佛教宗派的创业史、奋斗史、成长史，它给后人以很多有益的启示。

天台佛教并不像华严宗、唯识宗、密宗等宗派那样，在立宗之初受到最高统治者政治力量的直接支持，发展顺利，无后顾之忧。天台宗在其成立前后即步履艰难，至唐中叶而受其他各宗势力的排斥，又因其始终没有能形成全国范围内的宗派力量，所以在发展过程中，经历了许多挫折、磨难。但是，天台宗传人前赴后继、香火相续，以坚韧不拔的勇气和毅力，使一宗佛教教义和制度得以维持和传承，表现出极强的生命力。透过天台宗的历史，体现出我们民族的伟大精神和不屈不挠的生命意志。

当然，在天台的学说史、思想史中，我们也能清楚地看到天台学者与其他各宗之间的抗衡、搏击。不用说，智顗当初的教观体系，就是在对南北朝后期各家学说批判的基础上形成的。智顗之后，隋代灌顶、唐代湛然、五代道邃等人，在他们的各类著述中，以发扬智顗大师性具实相学说、天台判教原理为背景，展开对华严宗、唯识宗、禅宗等各宗思想学说的严厉驳斥，以维护自宗的权威。在宋明时期的天台学者中，同样坚持以自宗特有的心性学说（“性具善恶”）的阐述，表达与他宗教义的根本区别。事实上，唐以后的天台学说，多少已吸收了《起信论》“真如不变随缘”思想、华严宗“性起缘起”说，但强烈的宗派意识决定天台学者保持与他宗的对峙。即使宋代内部“山家”“山外”之争，其意见的可靠性、真实性，也要以是否坚持自宗固有立场为标准来衡量。这种以“排他性”表现的思想斗争，很大程度上也是该宗自强不息精神的组成部分。

在所有佛教宗派中，虽然天台宗的地域规模并不很大，也并不为历代统治者最为看好，但它能血脉相承、绵延不绝至于今日，成为中国佛教宗派中历时最为久远的一派，除了其思想学说，以及方法、策略方面的原

因,更重要的是得益于这种精神。

二

天台宗的历史,大约可以分为以下五个阶段。

第一,酝酿和成立时期——陈、隋。

天台宗酝酿于陈、隋之际,成立于隋初。该宗的实际创始人是智𫖮,而在智𫖮之前,北方慧文、慧思两代禅师以禅法递相传承,成为天台宗的先驱者。

慧文的宗教活动大约在北朝魏、齐之际。据《续高僧传·慧思传》等资料可以推断,慧文是在北方地区聚徒坐禅且有一定影响的禅师。结合《摩诃止观》卷首灌顶所说“文师用心,一依《释论》”,证明他主要依《大智度论》的大乘空观立说,并以此指导禅修。

慧思早年是一名严守戒律、注重苦行的北方禅僧,他与其他禅僧的主要区别,是以《法华经》为所依;通过对该经的持诵,为后来开悟“法华三昧”奠定基础。在见到慧文之后,他开始转向对“观”的重视,在大乘空宗般若思想的引导下,并通过对“心”的观察思维,终于开悟“法华三昧”。其后,慧思经河南兖州,南移至光州大苏山。在光州,慧思受大众之请,讲说《般若经》和《法华经》,开创了将《般若》的中观学说与《法华》的实相理论相结合的思想体系。同时,他还严格实修止观,定慧双开,为天台宗的成立准备了条件。道宣《慧思传》指出,慧思禅学的特点是“昼谈义理,夜便思择”。所谓“昼谈义理”,是指弘扬佛教理论;“夜便思择”,则指具体的禅定、止观实践。这表明,慧思在地域转移的过程中,既继承了北方佛教重视禅定实践的风格,又吸取了南方佛教注意玄理的传统。

智𫖮出家后投慧思受学,为慧思所偏爱。慧思南下衡山隐居前,令他前往金陵弘法,并特别教诫说:“汝与陈国有缘,往必利益。”这一教诫影响了智𫖮一生的思想和行仪。

智𫖮在金陵时期,来往于金陵和天台、荆州之间,为创立天台宗作不懈的努力。他的创宗活动从两个基本方面展开:一是建立宗派哲学理论体系,二是制定一宗教戒仪轨制度。在智𫖮圆寂之前,宗派规模大体形成。《摩诃止观》、《法华玄义》、《法华文句》"三大部"构成天台宗哲学理论的庞大体系,这一体系不仅在所有中国佛教宗派中处于优势地位,而且在世界范围内也决不逊色于迄今所有哲学建构。智𫖮所制定的各项寺院规范、礼仪制度,则为尔后所有佛教宗派提供了制度层面的范例。

由智𫖮确立的天台宗理论体系,主要内容是以"一念三千"为核心的止观学说。

止观,系禅定和智慧的并称。当南北朝止观被析为二途的同时,已孕育着统一回归的要求和趋势。智𫖮的杰出贡献,就是将慧文、慧思所开创的止观双修予以体系化,组织成自宗的理论纲领。

智𫖮的另一重要思想是"性具善恶"说。此说为天台后学继承和发扬,成为该宗的一大特色。按照大乘佛教的一般观点,"性"或"理"是纯粹至善至净、超越善恶对立的精神世界。如果说它是"善",这种"善"并非含有与"恶"对立的意义。所以,大乘佛教通常不说"性善",更不说"性恶"。智𫖮提倡的"性具善恶"说,尤其是其中的"性恶"说,为佛教的中国化写上了重要的一页。

智𫖮时代,南北佛学开始出现统一的趋势。智𫖮不仅通过"止观"学说从哲学理论上圆融统一了南北佛学,而且通过判教体系统一安排佛教全部经典,调和佛教内部矛盾。智𫖮的判教理论,由五味根机说、三种教相论、四教义说、教观统一论等组成。他还把判教理论中的三种"教"与止观学说中的三种"观"配合,构成"教观一致"体系。但天台后学对智𫖮的上述判教思想,通常以"五时八教"说予以概括,作为天台宗判教理论的原则,在一定程度上背离了智𫖮当初的原意。

第二,发展和守成时期——唐代。

智𫖮的门徒很多,最为重要的是灌顶,智𫖮的思想多经他的传播才

得以流传。智𫖮作为天台宗的创立者,著述宏富,但亲笔撰写的只是其中极小部分,其余主要由灌顶根据讲述整理而成。灌顶在天台宗创立过程中的作用不可忽视,他同时还是天台宗荆州玉泉寺的首任住持。以国清寺为中心的天台佛教主流的发展,以及以玉泉寺为代表的另一天台佛教系统的确立,都与灌顶的努力分不开。但是,或以为天台宗是由灌顶和智𫖮共同创立的,则显然夸大了作为弟子的灌顶的作用,而且也将造成对智𫖮的客观历史地位的否定。

灌顶之后,因其他各宗势力兴起,国清寺系统的天台宗没有大的发展。与此同时,玉泉寺系统的天台宗却有较大的发展。开皇十七年(597),灌顶接掌荆州玉泉寺。与灌顶同时、并出于智𫖮门下的玉泉寺天台宗禅师,尚有普明、道悦、行简、德抱、道势、法论、法偃、法盛等,他们都在不同程度上对玉泉寺的建设和发展作出过贡献。灌顶之后玉泉寺天台佛教的代表性人物,唐代有弘景、惠真等禅师。在弘景、惠真时代,玉泉寺的天台佛学逐渐形成自己的传统,显示出与天台国清寺系统不同的风格特色(兼修律学、念佛等),并在事实上作为天台佛教的支派长期传承下来。

中唐时,智𫖮五传弟子湛然担负起了"中兴"的重任。湛然为了摆脱当时天台宗的困境,在理论上作出新的尝试。他特别针对华严宗只承认"有情有佛性"之说,在《金刚錍》等著述中提出了"无情有性"说。认为,即使没有生命的东西,如墙壁瓦石等,也都具有佛性,都能成佛。除了《金刚錍》,他还著有《法华玄义释签》、《止观辅行传弘决》、《法华文句记》、《止观义例》等多种,对智𫖮的学说给予新的阐述,推进天台佛教义理的发展。

湛然的"无情有性"说,发展了道生的"一阐提皆得成佛"思想,进一步扩大了成佛范围,对佛教的发展影响深远。一方面,它补救了佛性不具普遍性,统辖范围有限的缺点,试图把整个世界纳入佛性的支配之下;另一方面,它又势必破坏佛性的至高无上的尊严性,在佛教内部引发新

的危机(可见之于后来的禅宗)。

湛然传道邃、行满,时有日本僧侣最澄及其弟子义真来华,向道邃、行满求学天台教义。学成归国后,最澄在比叡山开创日本佛教的天台宗,这是天台佛教对日本佛教的重大贡献。

唐末五代,中国佛教经历多次劫难,除禅宗一枝独秀外,其他各宗普遍走向衰落。天台佛教也因教典散佚殆尽而陷入困境,至宋初已是“讲习教义中断,正统承传不明,故各呈所见”(项士元《浙江佛教志·天台宗》)的局面。

第三,维持和论争时期——宋代。

经历了五代十国的长期战乱,宋代佛教重心开始向南方转移。宋初,天台僧侣义寂通过禅僧德韶,敬请吴越王钱俶遣使海外访求教典。不久,高丽沙门谛观带来大量天台宗以及其他各宗的论疏和著作,使天台佛教再现复兴之机。义寂也因此而被天台宗人视为湛然之后又一“中兴”有功之人。

受上述事件的推动,宋代天台宗以杭州等地区为中心,涌现了一批义学高僧。与此同时,又因受儒学复兴运动的影响,天台宗学僧内部展开了一场旷日持久的争论,争论的核心是关于智𫖮所著《金光明玄义》广本的真伪问题,涉及到观心方面的“真心观”或“妄心观”的理论分歧,并由此引发天台宗内部“山家”、“山外”的分裂。这些方面,实际上都与时代的变化相联系,可以通过文化史和思想史的阐述获得圆满解释。

宋代天台宗的基本走向,除了理论方面对“真心观”、“妄心观”等义学命题的反复争论,在具体修行实践方面,普遍发展了智𫖮所倡导的念佛三昧,以与当时教界盛行的弥陀净土信仰接轨,从而在天台宗内部,纷纷展开台净合一或台禅一致的理论阐述和具体实践,对推动佛教在宋代以后的净土化转向起了很大作用。同时,随着净土念佛的推广,为满足广大信众的信仰需求,宋代天台宗致力于完善智𫖮初制的仪轨制度,尤其是水陆法会和各种忏法。

事实上,天台佛教从一开始就沿着两条线路、两个层面展开。这是它能够传承久远的根本原因,但同时也是它不断世俗化的客观条件。

第四,回护和退守时期——元明清。

天台宗在式微过程中,历代仍有一些高僧出现,如元代有性澄(著有《金刚经集注》、《弥陀经句解》)、蒙润(著有《天台四教仪集注》)、怀则(著有《天台传佛心印记》)、允若(著有《内外集》)、必才(著有《法华讲义》、《涅槃讲义》)、善继等,明代有真觉(著有《楞严百问书》、《法华披荆铖》、《净土梦谈记》)、传灯(著有《净土生无生论》、《性善恶论》、《法华玄义略辑》、《天台传佛心印记注》、《楞严经玄义》、《楞严经圆通疏》、《净土法语》)、智旭(著有《教观纲宗》、《教观纲宗释义》、《法华经会义》、《法华经纶贯》、《大乘止观释要》等),清代有受登、灵乘(著有《地藏菩萨本愿经纶贯》)、灵耀(著有《楞严经观心定解》、《四教仪集注节义》)、内衡、性权等,相承不绝如缕,使天台之学得以延续至今。但是,时代愈后,天台学者的思想也愈混杂,这从他们的著作范围也可得知一二。

第五,命脉维系时期——近代。

自明代智旭创立兼修净土的"灵峰派"起,天台宗的净土会归倾向更为明显。至近代,天台学者普遍重视净土念佛实修,而于天台教义的发扬光大则益显薄弱。

近代天台宗学者较为著名的有观竺、广昱、幻人、通智、敏曦、祖印、谛闲等。他们的天台佛学大多与禅或净土相联系,与近代中国佛教的总体趋势相合。谛闲是"灵峰派"的传人,堪称近代天台一大家,但他也只是"行归净土,教演天台",并于教、禅、净三者融会贯通。其著作有《教观纲宗讲义》、《大佛顶首楞严经指昧疏》、《圆觉经讲义》、《普贤行愿品辑要》、《观经疏钞演义》、《念佛三昧宝王论义疏》、《大乘止观述记》、《始终心要解略钞》,门人辑有《谛闲大师全集》行于世。谛闲平时讲经,或说《法华经》,或说《楞严经》,或说《弥陀经》,或说《圆觉经》。据传他律己甚严,每日必自得佛号一万遍。

但在谛闲之后，其弟子各化一方。宝静继主宁波观宗寺；倓虚于东北创营口楞严寺、哈尔滨极乐寺、长春般若寺，又于青岛创湛山寺，也取“教宗天台，行归净土”之旨。

无论是谛闲还是倓虚，虽说对“中兴”天台已竭尽全力，但总体上说，近代的天台佛教也只是维系一息命脉而已。

三

中国天台宗的历史，与其他各宗相比，有自己的许多特点，所以在撰述方法上，我们着重考虑以下几个方面。

1. 首先要关注到天台学说思想的特殊性。

中国宗派佛教有八宗（天台宗、三论宗、唯识宗、华严宗、律宗、净土宗、密宗、禅宗）之说，其中有重视义理的，也有关注实修的，还有义理与实修并重的，天台宗在八宗之中当属义理与实修并重的一派，并且在两方面都有重大建树和突出表现。

天台宗的哲学深度及其思辨水平在全部佛教宗派中可以说是首屈一指的。智𫖮所创建的天台学说体系，不仅远远超过同时代世俗哲学，而且也在佛教哲学中独占鳌头，直接影响到尔后建立起来的三论宗、华严宗、禅宗等宗派的思想理论。天台佛学提出的一系列范畴、概念、命题大大地丰富了中国哲学的内容，为中国哲学从朴素的伦理道德学说向精致的思辨哲学、本体论哲学的转向提供了重要思想资料。智𫖮大师的“一念三千”说是对中国哲学的重大革新，在哲学形态上达到了新的高度。此外，智𫖮大师的“性具善恶”心性理论，也将传统儒家的人性理论提高到一个新的层次。遗憾的是，天台哲学对中国哲学的巨大贡献至今仍未引起学术界的充分认识，这对我们的先哲来说是极不公平的，也不利于真正弘扬民族优秀文化。

毫无疑问，天台宗通史的写作，首先要对该宗的学说思想以充分的

重视,将它的哲学理论部分作为通史的主体和核心,作出严密、准确的阐述,并予以客观、如实的评价。

2. 天台宗虽以哲理见长,但作为佛教宗派,在实修层面上同样十分注重。如何使这两方面的叙述符合实际,恰到好处,是必须予以重点考虑的。

天台宗强调止观并进、定慧双修、学行一致、教观统一,十分注意两者的平行发展,这在八宗之中并不多见。在天台宗成长的历史过程中,基本上始终不忘两个层面的展开,致力于实现以下几个方面的平衡:超越性与现实性、哲理性与实践性、般若智慧与神性追求、法性与无明、空性与忏悔、止观与念佛、净土与尘世。

从天台宗创始人智𫖮大师开始,该宗就意识到宗教礼仪规范对宗派佛教的重要性,所以建立起受戒、忏悔、坐禅、礼佛、念佛、放生等一系列严格的仪轨制度,以保证宗教信仰的落实。天台佛教不像后来的禅宗那样,否定一切修行,抛弃所有礼仪,终于走上呵佛骂祖的极端道路。因受基本礼仪规范的约束,天台宗历史的发展并未出现大起大落的情况。

天台宗的仪轨制度,不仅对天台宗自身的发展产生过重要影响,而且也对其他宗派具有借鉴意义。宋以后的天台宗,因受理学思潮的制约,哲学理论的发展已举步维艰,忏悔、念佛、放生、法会等行事礼仪被突现出来,并为其他各宗所纷纷效仿,对尔后中国佛教的走向提供了样本。

所以,对天台宗实修层面的研究和阐述,同样是通史写作的重要课题。比如,天台宗在与净土宗结合过程中,上层僧侣的念佛、礼忏活动,以及通过修建法会求福禳灾,影响和集合了大批民间信众。这样,在宋代及此后的天台佛教信仰中,两个层面的影响力的对比已发生实质性变化,念佛、礼忏、法会等实修活动逐渐取代哲学理论指导,下层民众信仰的活跃弥补了高深哲理思辨的停滞和倒退。同时,在这一过程中,天台宗与其他各宗的差别(包括理论上的分歧、修持上的不同)逐渐淡化。

3. 正视天台宗评价的复杂性、历史性。

上述问题涉及到对天台宗的评价。天台宗已有一千五百年左右的历史，它的两个主要发祥地（天台、荆州）至今仍然讲学不辍、传承不息，人们对它的关心和兴趣近年来呈不断上升之势，这本身就是值得探讨的重要课题。但也正因为天台宗历史的久远，其哲学理论的深邃和修行仪轨的复杂，给当代学者带来评价方面的难度。

比如，天台宗两个层面的佛教信仰，既有相互依存、相互促成的统一性，又有各自偏重、不相协调的矛盾性。哲学理论层面上，天台宗在隋唐佛教宗派中独占鳌头，他宗难以匹敌；仪轨制度层面上，天台宗在宋以后的佛教宗派中也是首屈一指，既丰富又完善。如何理解和认识这一现象，并予以适当的总体判定和各别评价，必须建立在对中国历史和佛教通史全面了解的基础上，站在历史和教史的制高点。

再比如，天台宗在漫长的发展演变历史过程中，各个时期都有一些著名的人物（或所谓"中兴"天台有功之人）出现，如何对这些人物及其学说给以恰当的地位，同样也是比较困难的课题。因为任何历史人物总是特定历史时期的产物，虽然建树不一，但对天台宗的贡献有相似之处。湛然创立"无情有性"说，发展了智𫖮的"性具实相"说，但同时将天台学说推向了极端，其结果也会导致弊端的出现。宋代天台宗内部为确认正统、异端之别，经历了数十年之久的"山家""山外"之争，虽说辨明了"正传"与"异说"，但也削弱了天台佛教自身力量。如何对上述人物和事件以恰当评价，也值得深思。

又比如，天台宗的净土归向在宋以后的佛教各宗中是特别明显的，这在中国佛教史上是无法回避的大问题。"台净合一"究竟对天台宗而言意味着什么，对佛教整体来说又意味着什么，也有必要认真考察，作出明确回答。

4. 严格遵循通史的写作体例，对天台宗历史展开全面研究和阐述。

作为一部佛教宗派的通史，除了考察它的哲学理论体系和礼仪规范、信仰活动，还应当涉及更为广泛的层面，包括政治态度、寺院经济（权

益分配系统)、法嗣制度(传承体系)、管理体制、教学方式等各个方面。

在上述多层次、多方位考察的过程中,有必要对天台宗信仰活动的社会性意义予以重点考虑。以科学方法对佛教宗派通史展开研究,目前尚处于探索阶段。近代以来,对佛教史、佛教宗派的研究往往侧重于思想理论层面,而忽视对其他方面的考察,对天台宗同样如此。作为一宗通史,既要揭示天台宗与中国古代思想史、文化史的密切联系和相互作用,又要以更为开阔的视野、更为广泛的范围,将天台宗的历史发展与整个社会现象联系起来考察。任何宗教的存在和发展离不开社会环境、历史条件,对天台宗作出社会性(如适合民众心理的神异显示、结社活动、念佛往生、崇修法会等)的考察,也许能为深入了解后期天台佛教提供一条重要途径。

5. 通过重新梳理天台宗与禅宗(早期)、三论宗、净土宗(后期)的关系,分析天台宗在中国佛教宗派发展史上的地位。

这是对天台宗历史地位作出适当评价的又一途径。天台宗与禅宗、三论宗、净土宗的关系是客观事实,早已有学者予以指出,但尚有许多问题仍未得到澄清。由于三论宗存在的时间有限,天台宗与该宗的关系并不复杂,比较容易辨明。但是,天台与禅、净土的交涉因时间久远,且关系错综复杂,涉及人物、事件颇多,有待于深入考察。这是不容回避的问题。通过对这些关系的全面考察,既可澄清若干历史遗留的问题,又能为研究禅宗和净土宗的学者提供必要的历史资料和思想资料。

事实上,在中国佛教宗派中,中国化程度最为突出、影响最为久远的,无非天台、禅和净土三宗。三宗之间有无必然的内在联系,为何能相互融合、补充,这种相互融合、补充的条件又是什么,都值得注意。

《中国天台宗通史》的写作,受江苏古籍出版社的委托,历时多年,现在终于脱稿。因作者学养所限,书中自然有不少缺憾,尚请学界批评指正。

本书撰写分工:导言、第一章至第九章由潘桂明执笔,第十章至第十九章由吴忠伟执笔。最后由潘桂明统稿。

目 录

第一章　天台宗思想渊源——大乘中观学说

第一节　以《中论》为核心的大乘中观学说

天台宗以“教”和“学”为特色，重视一宗的学说教义，是充满思辨色彩的中国佛教宗派。作为注重理论建设的佛教宗派，天台宗需要从印度佛教经典和论著中获得足够的理论支持。溯本寻源，它的哲学思想渊源是大乘中观学说①。

公元1世纪左右，印度大乘佛教运动兴起，他们把原始佛教和部派佛教贬称为“小乘”(Hinayāna)，而宣称自己的佛教为“大乘”(Mahāyāna)。部派佛教则反唇相讥，指责大乘的教义是对正统佛教学说的篡改，提出“大乘非佛说”。现在我们说到小乘，已无任何贬斥之意，只是说明在大乘佛教兴起之后，部派佛教仍在继续流行，它们因受大乘影响而在学说上有所改变，从而进入一个新的阶段——小乘。此后，小

① 这是就其源头上说。事实上，天台宗的思想学说远非如此简单。在天台宗形成和发展过程中，根据自宗的理解和需要，它不断吸收和融合中国传统思想文化，改造印度佛教思想的原有面貌，从而在佛教中国化方面取得突出成就。天台宗的中国化表明，它实际上贯彻的并不是纯依经教的精神，即并没有严格遵循印度佛教的教义。

乘在印度与大乘并行发展,其延续的时间大约也与大乘相始终。

大乘佛教是对部派佛教的继承和发展,但与部派佛教确实也有不少区别。这些区别主要表现在:第一,佛陀观方面。上座部佛教坚持认为,释迦牟尼是历史的教主,是一位觉者,即依靠自己的修行而觉悟的人;大乘则在大众部佛教神化佛陀的基础上,进一步完全神化佛陀,把佛陀看做崇拜的偶像,并以造型艺术加以形象化表现,宣称“三世”、“十方”有无量数的佛。第二,“无我”论方面。多数部派佛教派系主张“我空法有”(即“人无我”);大乘佛教则向前推进一步,主张更为彻底的“我法二空”(即“二无我”)。第三,修行目标方面。部派佛教修行的最高目标是成就阿罗汉果(Arhat,简称“罗汉”),所谓“阿罗汉”,是指灭尽烦恼、超越生死、个体解脱的境界;大乘佛教修行的最高目标是成佛,作为一般的修行者则以菩萨为理想境界。第四,修行方法方面。部派佛教修习三学、八正道;大乘则提倡修行六度(六种将众生度往彼岸的方法,即:持戒、禅定、智慧、精进、布施、忍辱)和四摄(菩萨为化导众生,使众生产生对佛教亲近和信仰之心的四事,即布施、爱语、利行、同事)。又,部派佛教强调断除烦恼,灭绝生死,即偏重“自利”的个人解脱;大乘佛教强调以菩提为目标,着重成就菩提智慧,并在自我解脱之外,还提倡“普度众生”。所有这些大乘佛教观念,在中国佛教各学派或宗派中都有广泛体现。

大乘佛教的兴起,与菩萨精神的提倡紧密联系。菩萨,是菩提萨埵(梵语 Bodhisattva)的简称,意为觉有情、道众生,即指那些实行所谓“自利利他”原则的人。所以,大乘佛教把上求佛道、下化众生作为自己的理想,以体现大慈(仁爱万物)、大悲(怜悯众生)的菩萨精神。这一原则的确立,导致大乘佛教对慈悲精神和居士学佛的高度重视。慈悲精神通过僧众的高尚道德和人格魅力而表现,居士学佛在教理上可以归结为菩萨人格、菩萨精神和菩萨修行等方面。这两个方面,与中国古代社会的实际需要十分适应,所以都能得到广泛推行,获取重大成就。

菩萨精神的核心是“自利利他”,凡具有自利利他精神的,必然奉持

菩萨戒,修习菩萨行,从而获得菩提觉悟,达到佛的境界。因此,菩萨在广义上可以涵盖这样两种情况:一种是处于理想境界、不在现实世界的人格神,但他们又通常应化人间,随机说法,引导众生脱离苦海,如文殊、普贤、观音、地藏等皆是;另一种是现实人生中对大乘思想和理念的实行者,包括出家的僧侣和在家的居士,前者如马鸣、龙树、世亲等,后者如胜鬘夫人、维摩诘长者等。大乘佛教在中国的发展,把菩萨道、菩萨行、菩萨精神置于特殊地位,中国佛教宗派的涌现就是要印证和落实大乘菩萨的伟大精神。

大乘佛教在印度的发展变化大约经历了三个时期:第一,公元1～5世纪为初期,是大乘经典出现和中观学派形成时期。这一时期的重要大乘经典有《般若经》类、《华严经》类、《法华经》类、《宝积经》类以及《维摩诘经》、净土类经。第二,公元5～7世纪为中期,是瑜伽行派产生并发展的时期。这一时期出现了《涅槃经》、《胜鬘经》、《菩萨藏经》、《解深密经》、《楞伽经》等大乘经典。第三,公元7～13世纪为后期,是大乘佛教密教化并逐渐走向衰落的时期。密教的根本经典是《大日经》、《金刚顶经》。

佛教传入中国初期,其经典和教义既有小乘的,又有大乘的。但后来的实际情况是,小乘佛教在中国没有发展起来,大乘佛教却受到了普遍的重视。其中的原因虽然很多,但主要还是决定于中国古代的社会特点和人文背景。大乘佛教在与中国文化的融合过程中,通过中国化而发育壮大,至唐代进入鼎盛时期,并逐渐成为传统文化的组成部分。

大乘佛教在印度的传承过程中,曾出现两大派别,即中观学派(中国学者称之为"空宗")和瑜伽行派(中国学者称之为"有宗")。这两个学派先后传入中国,中国佛教学者借助它们的思想学说,建立起各学派或宗派的学说体系。

一般认为,最早的大乘佛经当是讲述般若的,即《般若经》类。中观学派继承《般若经》的主要思想,并吸收和借鉴其他早期大乘经典(如《维

摩经》、《法华经》、《华严经》等)中的般若思想,对般若精神作了系统的提炼和发展。

中观学派的创始人是龙树及其弟子提婆。因为他们重视对《般若经》思想的阐扬和发挥,所以也可以把以他们为代表的学说称为"中观派般若思想"或"般若中观学说"。

据说龙树于年轻时精通婆罗门教,并修隐身之术,后来归依佛教而出家为沙门,修习说一切有部之学。但他对小乘佛教的学说并不满意,于是游历各地,寻访大乘经典,在批判小乘佛学的基础上建立起庞大的大乘教学体系。龙树著有《中论》、《十二门论》、《大智度论》等,确立起依据般若空观立场的论证方法。提婆著有《百论》等,该论以"破邪"为主旨,激烈排斥其他宗教派系的学说,他本人也因此而遭受外教的杀害。人们习惯将《中论》、《百论》、《十二门论》合称为"三论",若加上《大智度论》,则合称为"四论"。"三论"是龙树、提婆所创大乘中观学派的基本著作,它们在南北朝的流行,属魏晋之后般若学的延续和演变。

在"四论"之中,《中论》被认为是中观学派最重要的代表作,中观学派主要以《中论》为理论基础而形成。《中论》根据《般若经》的根本理论"缘起性空"来阐明诸法的实相真理,并以此为武器对世间的种种所谓错误认识予以破斥,促使人们舍邪见而生正见,去无明而生般若。"般若"系梵文音译,意译为"智慧"(超越的、非世俗的智慧),由此而体悟万物性空的本质。《般若经》的思想核心,就是阐发一切现象"性空幻有"或"真空妙有"的原理,启发人们如何通过般若智慧去把握宇宙人生的本质。汉文本"四论"均系罗什翻译,罗什弟子僧叡在给《中论》所作的序中予以高度评价,他说:

> 以中为名者,照其实也;以论为称者,尽其言也。实非名不悟,故寄中以宣之;言非释不尽,故假论以明之。其实既宣,其言既明,于菩萨之行,道场之照,朗然悬解矣。夫滞惑生于倒见,三界以之而沦溺;偏悟起于厌智,耿介以之而致乖。故知大觉在乎旷照,小智缠

乎豁心。照之不旷，则不足以夷有无，一道俗；知之不尽，则未可以涉中途，泯二际。道俗之不夷，二际之不泯，菩萨之忧也。是以龙树大士，折之以中道，使惑趣之徒望玄指而一变；括之以即化，令玄悟之宾丧咨询于朝彻。荡荡焉！真可谓理夷路于冲阶，敞玄门于宇内，扇慧风于陈枚，流甘露于枯悴者矣。(《出三藏记集》卷一一)

《中论》的罗什译本(包括青目的注)共四卷，每卷都有自己的中心议题。

卷一的中心是论述"八不"思想。"观因缘品"开宗明义就提出"八不"，即：不生亦不灭，不常亦不断，不一亦不异，不来亦不出。这是根据"缘起"思想来表述中观学派不着两边的"中道"或"中道观"思想(即所谓"八不中道")。在中观派看来，事物是由缘而起的，因而无自体，世俗所谓的生、常、一、来，或其对立面灭、断、异、出，都不过是事物的假象，缺乏其真实性。

"中道"的定义见于卷四"观四谛品"。该品云："众因缘生法，我说即是空，亦为是假名，亦是中道义。"众缘生法，法无自性，故是空。但又不坏假名，而说空义，故是假。空假并观，以假显空，以空显假，假空不二，正显中道。此"三是偈"或"三谛偈"，表达的是中观学派的根本原理，意思是说，一切依赖条件而生起的事物，其本质乃是空，但是它又并非虚无，而表现为虚假不实的名相，所以，若能同时认识到事物的本质空和它表现的名相，就能达到"中道"。龙树和佛陀都说中道，但内容并不相同。佛陀所说的中道，基本上是一种修行方式(如不偏于苦、乐两端)，还不是方法论原理；龙树则将中道提到一般方法论的高度，作为把握事物本质(实相)的根本途径。这一"三谛偈"后来受到天台宗学者的高度重视，成为天台宗有关理论的重要背景。中道思想的基础是般若性空理论。"三谛偈"所说的"空"指的就是性空，而这性空也就是假有。《中论》认为，从"因缘生法"原理出发，既看到事物之性空，又要承认事物之假名。假名是有，但不是实有，中道的原理就是既不偏于空，也不偏于有。

“八不”所表达的就是不执著两边的中道。龙树以否定式的思想方法，分别从实体、运动、空间、时间诸方面考察一切事物的真相，认为从真正的缘起观上说，即从缘起性空角度说，对生灭、常断、一异、来去八个方面都不能执著；若能坚持这“八不”，便成就中道实相观。从思维方法上看，“八不”侧重的是破（遮诠，否定），通过破除而有所建立，即通过否定一切世俗之见而达到对宇宙本质（实相）的认识。“龙树运用相待的两分法，从两方面破生又破灭，破常又破断，破一又破异，破来又破去，以体现中道正观。生、灭、常、断可以概括为有、无，所以龙树又着力于破有破无以显示中道，也就是‘破邪即显正’之谓。”[①]宇宙人生之真相不可正面表述，故唯有采取否定的方式。这种方式对天台宗的影响非常深远。但天台宗学者在运用这一方法时往往有所限定，故而没有像禅宗那样走上极端[②]。

《中论》卷四重点论述了“二谛”学说。所谓二谛，即俗谛和真谛，或名世俗谛和第一义谛。其“观四谛品”说：

> 诸佛依二谛，为众生说法，一依世俗谛，二第一义谛。若人不能知，分别于二谛，则于深佛法，不知真实义。

青目对此解释道：

> 世俗谛者，一切法性空，而世间颠倒故，生虚妄法，于世间是实；诸圣贤真知颠倒性故，知一切法皆空无生，于圣人是第一义谛，名为实。诸佛依是二谛，而为众生说法。若人不能如实分别二谛，则于甚深佛法，不知实义。

龙树又说：

---

① 方立天《佛教哲学》，中国人民大学出版社 1991 年版，第 308 页。

② 如禅宗经常使用中观学派“离四句，绝百非”（四句为：有、无、亦有亦无、非有非无，或是、非、亦是亦非、非是非非）来启发弟子，从而使禅的形式日益表现为激烈放旷。天台宗则是另一番景象。

若不依俗谛，不得第一义；不得第一义，则不得涅槃。

青目又解释道：

第一义皆因言说，言说是世俗，是故若不依世俗，第一义则不可说。若不得第一义，云何得至涅槃，是故诸法虽无生，而有二谛。

这就是说，诸佛为众生说法，依据的是二谛，即两种相对的实在的认识。俗谛，指世间的一般认识，这种认识以世间事物为真实存在（所以它是假设的真理，主要表现为言说，即名词概念）。真谛，指佛教最高的认识，也就是绝对的真理。它通过对万物本质即“实相”的认识、对“缘起性空”原理的领悟而获得。

二谛说认为，虽然真谛要高于俗谛，是人们认识的最终目标，但二谛又有对立统一的关系，故不可缺一。这就是说，为使人们证得真谛，就得为真谛而说俗谛，真谛若不依随俗谛，便无以说明现实世界的种种现象，无从化导世人入门。通过俗谛而导入真谛，即“由俗入真”。而在人们证得真谛以后，仍然需要保留俗谛，以便通过真谛而化导俗谛，即“由真化俗”。因为对任何事物来说，从俗谛看是“有”，从真谛看是“空”，都具有相对真理性，所以“二谛”说要求人们既看到“有”（幻有），又看到“空”（性空）；既不偏于俗（不执著有），又不偏于真（不执著空），这才是“中道正观”。

中观学派强调，所谓“空”，并不是虚无、空无，而是指没有自体和主宰；事物的本质是空，但看上去又似乎是有，这叫做“性空幻有”。龙树强调，二谛是佛根据众生（说法对象）的不同情况（包括信仰态度、佛学基础、领悟能力等）而采用的两种说法，有时采用俗谛，有时采用真谛。这就是大乘佛教所主张的“权宜”、“方便”、“善巧”。将二谛说运用于言教方面，便是对佛教学说的方便权宜。通过方便权宜，借助于文字语言，把宇宙人生的真理揭示出来。

龙树和提婆的论著，系统地发挥了《般若经》有关宇宙万有之本性

"空"的思想,在理论上带有很强的辩证色彩。他们认为,世界上的一切事物以及人们的所有认识(甚至包括佛法在内)都是一种相对的、依存的关系(即所谓"因缘",也就是条件),是名"缘起性空"(依赖条件而产生,故而其本性是空)。所以,万物只不过是名词概念即名相(假名)而已,因为它们本身并非实体,没有自性(即所谓"空"、"无自性")。《中论》云:"未曾有一法,不从因缘生。是故一切法,无不是空者。""空"是一切事物的本质即"实相",实相也即无相,是不可言说、不可思议的最高真理,它不能用一般名词概念加以正面表述,只可予以直观体悟。这种思维方法对天台宗学者具有根本性影响。天台宗虽然说"三谛圆融",但其理论基础仍是中观学派的二谛说。

中观学派还主张实相涅槃说,把小乘的涅槃观向前推进了一大步。小乘佛教认为,作为最高境界的涅槃与现实世界是不能相容的,是两个完全不同的领域,中观学派则从事物的现象与本质的关系出发,认为人们只要认识了"诸法实相",也就是达到了涅槃境界。这就是说,在现实生活中也能实现涅槃,故不必将涅槃与世间人生作绝然的区分。这样一来,中观学派就把涅槃变成了世界观问题、认识问题,它为大乘佛教在世俗社会的推广提供了理论依据。这种实相涅槃思想,与中国传统文化以及上层居士的性格有相通之处,所以它在中国的传播具有十分有利的客观环境。

《中论》卷三重点论述了"实相涅槃"。

龙树认为,所谓涅槃,也就是对诸法实相的认识。而所谓诸法实相,就是指一切事物的本质,它必须与中道原理联系起来才能加以认识(体悟)。《中论·观法品》说:

> 诸法实相者,心行言语断,无生亦无灭,寂灭如涅槃。一切实非实,亦实亦非实,非实非非实,是名诸佛法。自知不随他,寂灭无戏论,无异无分别,是则名实相。

青目对此有明确的解释，他说：

> 佛说诸法实相，实相中无语言道，灭诸心行。
>
> 诸法实相即是涅槃。涅槃名灭，是灭为向涅槃故，亦名为灭。
>
> 诸法实相者，出诸心数法，无生无灭，寂灭相，如涅槃。
>
> 着法者，分别法有二种，是世间是涅槃，说涅槃是寂灭，不说世间是寂灭。此论中说一切法性空寂灭相，为着法者不解故，以涅槃为喻，如汝说涅槃相空、无相、寂灭、无戏论，一切世间法亦如是。

中观派的实相涅槃是以对诸法实相的体悟为根本的，也就是说，一旦获得对诸法实相的体悟，也就进入了实相涅槃的境界。“在这种境界中，一切烦恼去处，不再有‘我我所’一类的观念，认识到了诸法毕竟空，但又不执著于任何偏执（包括偏空的观念），‘无语言道，灭诸心行’。但这种境界不是一种脱离了世间而达到的另一个更高级的境界，而是对世间或事物‘实相’的认识，即认识到世间法空、无相、寂灭、无戏论，达到了这种对世间的认识也就是达到了中观派所追求的涅槃。”①在这一意义上，中观派强调“诸法实相即是涅槃”。《中论》卷四“观涅槃品”说：

> 涅槃与世间，无有少分别；世间与涅槃，亦无少分别。
>
> 涅槃之实际，及与世间际，如是二际者，无毫厘差别。

世间与涅槃虽系矛盾对立，但又相互依存，不可分割。因为涅槃本身就是指向人们对世间真实相的认识，并非指在现实之外另有涅槃世界。这也就是说，以《中论》为代表的中观派，并无彻底否定世间的意思，而是把重心放在人们思想认识的转变上。中观派指出，通过人们在世间的努力，实现对诸法实相的认识，就能达到涅槃境界。

如何达到实相涅槃？基本方法就是直观。实相涅槃不能依靠语言

① 姚卫群《佛教般若思想发展源流》，北京大学出版社 1996 年版，第 217 页。

思维获得,只能依赖直观领悟。如何直观?当以般若为指导。“般若”意即智慧,但不是世俗经验认识之知,而是超越的、神秘的特殊智慧,它通过佛教信仰和长期精神训练获得。佛教信仰的根本目的是成佛,成佛可以通过直观“诸法实相”而实现,所以说,中观学派的基本思想,实际上是在般若学说的基础上建立起来的。

这一思想对整个中国佛教有决定性的影响。对于天台宗来说,将“实相涅槃”既作为一宗思想的理论指导,又运用于具体的修行实践,从而取得多方面的实际效果。

中观学派的“实相涅槃”思想本质上是一种智慧解脱理论,与中国大乘佛教的重智轻悲思想趋势十分合拍,所以受到各家学说的欢迎。其中,天台宗、三论宗、禅宗对“实相涅槃”都显示出浓厚兴趣,成为它们立宗的理论基础。在这些佛教宗派看来,一旦通过般若智慧,获得了对宇宙万物中道实相的把握,佛教修学的目的即已基本达到。只是,天台宗更重视与此智慧相应的修行实践活动。

天台宗人虽然标榜以《法华经》为所宗经典,但事实上更重视中观派般若思想,他们之所以将龙树尊为“初祖”,很能看出其中的实际含义。也就是说,为保证自宗在佛教界的特殊地位,天台宗务必找到印度佛经方面的依据,《法华经》在当时佛教界的显赫地位和广泛影响足以使天台宗获得有力支持。中国佛教宗派大多以印度佛教经典为立宗依据,基本原因也在这里。但是,天台宗从其先驱者慧文、慧思起,就特别重视般若思想,把般若智慧解脱置于最重要地位。或者说,天台宗虽然在判教活动中,把《法华经》放在最高地位,但从该宗的主要理论来看,中观派般若思想的影响更为明显。这在智顗的有关学说(如“一心三观”、“三谛圆融”、“一念三千”等)中都可以看出。智顗之《观心论》即有“归命龙树师”等语,故“验知龙树是高祖师也”(见《摩诃止观》卷首灌顶所作缘起)。

中观学派所重视的大乘经典《般若经》以及重要论著《中论》、《百论》、《十二门论》在传入中国内地后,很受汉族佛教学者的欢迎,这些经

论通过鸠摩罗什的翻译，成为汉地佛教义学的主要对象，从而以它们为研究中心形成中国佛教的“三论学”和“三论宗”。最早传习“三论”之学的，是罗什弟子僧叡、僧肇、昙影等人，僧肇所著《肇论》被推为三论学的中国经典之作。此后积极阐发“三论”思想的重要学者，有僧朗、僧诠、法朗、吉藏等。

三论宗是在南北朝三论学的基础上成立的，它的实际创始人是吉藏。吉藏曾把自己的学说追溯到“关河旧说”，而后人也以罗什、僧肇为三论宗的先驱。三论宗成立于天台宗之后，其思想学说曾受天台宗深刻影响。据说三论学的“诠公四友”之一慧布曾造访慧思，受慧思指点，并获得印可。而三论宗的实际创始人吉藏也曾于隋初先后三次致书智顗，表示要向智顗请教天台教义。事实上，在三论宗的理论体系中，确实有不少天台思想的痕迹。但三论宗为了立宗需要，也必须标榜与其他各宗的不同。三论宗的思想理论，可概括为“二谛”论和“八不中道”说两个方面，吉藏在二谛论中，特别设立于谛和教谛，以显示三论宗与其他宗派在二谛论上的根本区别。

第二节　《大智度论》的实相涅槃论

《大智度论》在天台宗思想体系中也占有重要地位，它是天台宗得以成立的另一思想资源。

《大智度论》一百卷，龙树著，是用以解释《大品般若经》（即《摩诃般若波罗蜜经》）的。该论于姚秦弘始四年（402）至七年（405），由鸠摩罗什在长安逍遥园西明阁译出，是罗什最具代表性的译著。由于它是对《大品般若经》的注释，所以全部论述以经的内容顺序展开，这样也就与《中论》所具备的严密逻辑体系有一定距离，但因其规模庞大，内容丰富，所涉范围广泛，所以又有独特的价值。

罗什所译的中观学派的“四论”，可以构成一个完整般若学说体系，

各论之间相互存在内在联系,由实相空观加以统领。罗什弟子僧叡在《中论序》中说:

> 法师皆裁而裨之,于经通之理尽矣。……《百论》治外以闲邪,斯文(指《中论》)祛内以流滞,《大智释论》之渊博,《十二门观》之精诣。寻斯四者,真若日月入怀,无不朗然鉴彻矣!(《出三藏记集》卷一一)

意思是说,《百论》用以折服佛家以外各派学说,排斥邪见;《中论》用以对治佛家内部各派学说,沟通歧异;《大智度论》具有内容渊博的特点;《十二门论》具有精诣的观法。研究这“四论”,便可透彻全部佛法。在《大智释论序》中,僧叡更标明罗什对该论的重视,说他“常仗兹论为渊镜,凭高致以明宗”(《出三藏记集》卷一〇)。

《大智度论》的核心内容,是在举出对法相的各种不同解释的基础上,将诸法归结为无相、实相。所谓“佛说诸法,皆先分别,后出实相”(《大智度论》卷二四,见《大正藏》卷二五)。因为《大智度论》是龙树依佛经而作,其解释不能完全穷尽中观学派义理,于是由《中论》、《十二门论》等以“折中”(中道原理)的思想进一步阐述。《大智度论》的根本思想,可以归结为实相论;在实相论的基础上,进而确立实相涅槃学说。《大智度论》虽然也说中道实相,但与《中论》相比,消极否定的成分要少些,而积极肯定的东西要多些,这特别表现在实相涅槃的思想上。

小乘佛教以四谛、十二因缘等为实相,以灭身灭智为涅槃。大乘佛教一开始就反对这种看法,而把般若之智的发掘和运用视为根本。罗什译著中观学派基本理论著作,继承和发展大乘般若思想,对诸法性空原理作了系统解释和论证,完成大乘佛教的实相理论,并用以统一涅槃学说。

实相,相当于后来一般组织大乘学说为境、行、果三类之中的境类。境是行、果的所依,是行、果的理论基础。中观学派认为,一切现象都只

是虚幻不实的存在，它们的本质是空。而在现象界之外，则有一个称为“实相”的客体存在，它可以用般若之智予以证得。《大智度论》说：“实相者，于各各相中分别求，实不可得。”（卷三二）实相是与个别事物的自相不同的概念，它是在自相上显示的共性，即空相。一切事物无实体可言，无须分析，当体即空。实相的内涵就是空，这种空可名之为性空、自性空、毕竟空。但它不是虚无，不是没有，不是不存在，而只是对独立实在性的否定，即无自性。自性，即指自己作、自己成、自已有，不从缘起（独立的）、无变化（永恒的）；无自性，即无质的规定性，无独立、永恒的实体。《大智度论》卷七〇把实相与“虚空、如、法性、实际、涅槃”等概念并提，指出它并非客观的实体。

正因为诸法实相并非实体，所以它远离语言文字，超越正常思维活动。《大智度论》说，“诸法实相虽不可说”（卷七四），“无字即是诸法实相义”（卷八九），“一切法实性，皆过心、心所法，出名字语言道”（卷一〇〇），都是这一意思。既然实相决非世俗认识、正常思维所能证得，也就只有借助于般若智慧。证得实相的智慧，被称为“一切智”，它经由“慧眼”完成，《大智度论》所谓“慧眼知诸法实相”（卷七），即具此义。

般若学说形成之后，般若被大乘佛教视为“诸佛之母”。但中期般若的重点，在于探讨如何获得空观的智慧；至罗什译《大智度论》等中观派代表著作后，重点转向智慧的对象问题，即如何把握诸法实相。《大智度论》说，“三世诸佛，皆以诸法实相为师”（卷一〇），“得诸法实相，故名为佛”（卷八五）。众生修学的最终目的是成佛，而成佛的标准是获取诸法实相。因此，如何证得实相，成为众生成就佛道的根本问题。

据说，天台宗自其先驱者慧文起，已与《大智度论》结下不解之缘。前引《摩诃止观》灌顶所作缘起云：“文师用心，一依《释论》。论是龙树所说，《付法藏》中第十三师。智者《观心论》云‘归命龙树师’，验知龙树是高祖师也。”天台宗人之所以立龙树为初祖，其主要原因就是自慧文起已接受《大智度论》（即《释论》）的影响。其后，慧思也十分重视《大智度论》

的实相说，他通过对“心”的观察思维，悟得“业由心起，本无外境”；“反见心源，业非可得”。虽然慧思最终证得的是《法华经》诸法实相原理，但不能无视他早年对《大智度论》实相说的重视。

智顗在突出以《法华经》为所依经典的同时，并未放弃对《大智度论》的重视。他“停瓦官八载，讲《大智度论》”；“立禅众于灵耀，开《释论》于太极”（《别传》）。智顗所完成的诸法实相理论，既受到《法华经》的影响，又得了《大智度论》的启发。智顗所创立的“一念三千”学说，也与《大智度论》实相说有内在联系；“一念”之所以具足“三千大千世间”，是因为这一念心和三千世间都归结于实相。在智顗看来，所谓成佛，就是证悟实相，这与《大智度论》思想原则相一致。

涅槃，是大、小乘佛教修习要达到的最终目标。小乘以灭烦恼、灭生死、离众相、大寂静为涅槃。大乘中观学派则以实相为涅槃，名“实相涅槃”，就是以认识诸法实相为涅槃的内容。《中论》中已表述过这一思想，《大智度论》更重点予以说明，如说：

> 问曰：云何是诸法实相？答曰：众人各各说诸法实相，自以为是。此中实相者，不可破坏，常住不移，无能作者。……是义舍一切观，灭一切言语，离诸心行，从本以来无生无灭，如涅槃相。一切诸法相亦如是，是名诸法实相。（卷一八）

这一说法与《中论》相似，但他把实相与涅槃联系在一起，看做是不可分割的统一体。它要说明的是，一切诸法当体即是实相，实相不可言说，不可分别，远离戏论，远离执著。当人们体悟到一切事物的实相时，也就已进入涅槃的境界。《大智度论》又说：

> 法性者，法名涅槃，不可坏，不可戏论。法性名为本分种，如黄石中有金性，白石中有银性。如是，一切世间法中皆有涅槃性。（卷三二）

> 诸法中皆有涅槃性，是名法性。（卷三二）

断诸忆想分别，灭诸缘，以无缘智不堕生数中，则得安稳，常住涅槃。（卷三〇）

法性，这里相等于实相；无缘智，即无分别智；生数，即世俗流转世界。意思是说，涅槃就存在于一切世间法之中，只要达到对一切世间法的实相本质的认识，就是进入涅槃精神境界。

在大乘般若学中，尤其是罗什传译的中观派学说中，对于小乘无余涅槃思想曾作不遗余力的攻击，对大乘的涅槃类经典，也没有太大兴趣。罗什本人没有翻译过一本有关涅槃的专门经论。但是，对于涅槃问题又是谁也无法回避的，因为佛教的根本目的就是要学佛者证得涅槃。通过《大智度论》的翻译，罗什表达了中观派般若学的实相涅槃思想。《大智度论》的实相涅槃学说，事实上将佛教传统所追求的、现实世间之外的另一彼岸世界否定了①。

这一“实相涅槃”说的意义在于，它调和了世间与涅槃的矛盾，撤除了此岸与彼岸的樊篱，为大乘佛教深入世俗社会、推动民间的佛教活动提供了理论依据。这种经过改造以后的涅槃观指出，世间与涅槃并无矛盾，只要认识世间一切现象毕竟空，就不必离开世间而另求涅槃；世间即是涅槃，涅槃即是世间。从而，涅槃也就成了哲学世界观问题。智𫖮所创的天台宗，建立起一个庞大的宗教哲学体系，理论思维上达到相当高的水平，在很大程度上受益于《大智度论》的有关思想。天台宗的许多学说和命题，都与上述实相涅槃观有内在联系，并根据这一涅槃观，对现实世界和社会人生作出解释，进行干预。

天台智𫖮等人以《大智度论》为重要理论依据，受其“渊博”广大的体系的启发，建立庞大而严密的天台哲学体系。其后吉藏所创三论宗，集中阐述关河三论（《中论》、《百论》、《十二门论》）思想，而不把《大智度论》列入，从而使该宗体系缺乏天台那样的宏大气势。另一方面，智𫖮等天

① 参考任继愈主编《中国佛教史》第二卷，第398页。

台学者在对《大智度论》进行讲解演说的过程中,却并未忽视《中论》等其他三论的学说。这种哲学理论上的圆融和佛教经典上的会通,使该宗具有更强的适应能力。

实相涅槃说的建立,是大乘中观派的一大理论成就。它是以般若智慧为基础的。所以,《大智度论》在论及实相涅槃时,始终与般若智慧联系在一起。它说:"以般若波罗蜜利智慧力故,能破五众,通达令空,即是涅槃寂灭相。"(卷八三)《大智度论》认为,般若智慧有三种之分,它们是:一切智、道种智、一切种智,合称"三智"。它们的关系,大致是:"一切智是声闻、辟支佛事,道智是诸菩萨事,一切种智是佛事。"(卷二七)它指出,这三智虽可为"一心"于一时所得,但仍有先、中、后次第,即由道种智生一切智,由一切智生一切种智,由一切种智而灭一切"烦恼习"。一切智的任务,是达到对事物无分别的认识,即把握现象的空性本质。但是,就般若智慧而言,它的最终目的,是要用一切智所把握的有关现象空性本质的智慧,重新观察"世间诸法",这是一切种智的任务。《大智度论》说:"今以一切智慧门,入一切种,观一切法,是名一切种。"(卷一一)意思是说,般若智慧不能停留在一切智对事物本质空的认识,而应该更有所深入,所以说:"从寂灭出,住六情中,还念寂灭相,知世间诸法,皆是空,虚诳不坚实,是名般若。"(卷八三)这就意味着,般若的认识最终要将世间和出世间加以统一,而统一的基础,便是诸法实相。因此,般若智慧与二谛说、中道实相说完全可以构成完整的哲学体系,建立别具一格的中观学派的佛教认识论。这对天台宗学说体系的建立,无疑具有重要的启发意义。

天台学者十分重视《大智度论》的三智说。从慧文起,他们对三智开始作各种不同的解释,通过方便解经,使《大智度论》的般若思想为己所用,以完成自己的宗教哲学。慧文曾经据该论关于三智"一心中得"的说法,配合假、空、中三谛,提出"一心三智"之说,认为三智都是佛智一心的表现,只是观照现象的侧重点有所不同。慧思和智𫖮在此基础上,结合

《法华经》十如实相说，继续予以推广、发展，至智顗之时，终于完成了“圆融三谛”之说。

《大智度论》为天台学者所推崇的另一理由是，它不仅提出了实相涅槃说、般若三智论，而且还指出了佛教修行的基本方法，这就是禅定实践。《大智度论》第十七卷全部用以解释《大品般若经》初品中的“禅波罗蜜”，对禅定修习的意义给予充分评价。它说：

> 菩萨身虽远离众生，心常不舍。静处求定，获得实智慧，以度一切。譬如服药，将身权息众务，气力平健，则修业如故。菩萨宴寂亦复如是，以禅定力故，服智慧药，得神通力。
>
> 菩萨因此发大悲心，欲以常乐涅槃利益众生。此常乐涅槃从实智慧生，实智慧从一心禅定生。譬如燃灯，灯虽能照，在大风中不能为用，若置之密宇，其用乃全。散心中智慧亦如是，若无禅定，静室虽有，智慧其用不全。得禅定则实智慧生。以是故，菩萨虽离众生，远在静处，求得禅定，以禅定清净故，智慧亦净。譬如油炷净故，其明亦净。以是故，欲得净智慧者，行此禅定。

这就是说，般若智慧的获得，必须通过禅定修习；唯有禅定，才能产生般若智慧。所谓“此常乐涅槃从实智慧生，实智慧从一心禅定生”，反映的是《大智度论》的基本思路和理论原则。根据这一思路和原则，如实修行，便可达到理想目的。禅定是获得智慧的先决条件，而智慧又是实现涅槃的关键，这样就构成了由禅定而般若智慧，再而实相涅槃这一完整的体系。这一体系既有强烈的理论色彩，又有明确的实践要求。

《大智度论》虽然以阐述般若空观、中道实相为重点，但它与一切佛教经论一样，最终要指出众生成佛（涅槃）的道路、方法。罗什既弘扬中道实相论，又有意识地将诸法实相与涅槃学的涅槃说统一起来，视诸法实相就是究竟涅槃，构成实相涅槃的理论特色。上述特点，也就相当于后来智顗等天台学者所提倡的止观双修、定慧兼运。天台学者之所以在

以《法华经》为根本所依的同时,未曾放弃《大智度论》乃至《中论》等般若经论,这恐怕是重要原因。

《中论》取彻底否定语言文字作用的态度,与此相比,《大智度论》则对语言文字的功能作了部分保留。如它一方面从般若的一般意义上说"无分别",即反对名词、概念、语言的"分别",认为这些分别将带来各种虚妄认识,不能达到对实相的体悟。另一方面,它又承认语言文字的"分别"功能,即认为通过语言文字的方便权宜,引导人们悟入实相。《大智度论》卷八六说:

> 世尊,何等是菩萨道种智?佛答:菩萨住无生忍法,得诸法实相。从实相起,取诸法名相语言,既自善解,为众生说,令得开悟。菩萨福德因缘故,解一切众生音声语言。

这就是说,诸法实相虽说是无所分别,但为使众生悟入,菩萨仍须采取语言文字予以诱导。佛当初为众生的说法,就是使用了语言文字。这与初期般若思想极端的否定态度(包括对语言文字、涅槃观念、佛菩萨圣者等)确有某种差别。《大智度论》卷七九又说:

> 是般若波罗蜜因语言文字章句可得其义,是故佛以般若经卷殷勤嘱累阿难。……阿难!是行深般若波罗蜜者,能入一切文字陀罗尼,因一字即入毕竟空。……诸法实相是般若,能种种利益众生爱念故,作种种名,如佛有十号等名字。

语言文字对于化导世俗来说,是一种方便善巧,诸法实相可因文字语言而得悟入,故文字语言不可全然否定。在《大智度论》卷二五中,对语言的作用更有清楚的表述:

> 知是义名字,坚相名为地,如是等一切名字分别中无滞,是名为法无碍智。所以者何?离名字义不可得。……古人假为立名,以名诸法,后人因是名字识是事。如是各各有名字,是为法。是名字及义,云何令众生得解?当以言辞分别庄严,能令人解,通达无

滞。……义、名字、语言，不别异。前、后、中亦如是，是名义。不应离名字语言，别有义。

言语皆入诸法实相中，是名辞无碍智。乐说无碍智者，菩萨于一字中能说一切字，一语中能说一切语，一法中能说一切法。于是中所说皆是法，皆是实，皆是真，皆随可度者，而有所益。

语言与它所表达的意义、意思有紧密的联系，若佛无言语传授，则众生不明真理，无法求取涅槃。从这个意义上说，佛教真理（包括实相、涅槃）有赖于语言文字的传授。当然，也不能把语言文字看作能直接获取真理，语言文字只是以指指月的指，而不是月本身。若因见指而不见月，反而不得其所，语言就成为戏论。

在《般若经》中，虽然也有若干关于方便权宜之说，但总的来说还是偏于说空，在某些方面甚至接近方广部“恶取空”的理论。《大智度论》有鉴于此，为与方广部的“恶取空”相区别，特别注意强调不偏两边的“中道”。上述对语言文字的积极的、肯定性论述，可以看作是一个方面。而正是受《大智度论》对语言文字肯定的启发，使天台宗建立起佛教教学体系和判教原理。也正是由于《大智度论》所表达的实相涅槃思想，使天台宗的学说处处注意到世间与出世间的统一，其圆融色彩极其浓厚。

第二章　天台宗所依经典——《法华经》

第一节　《法华经》的流传和地位

天台宗又名法华宗，表明它是依《法华经》而成立的。称天台宗，是以地名宗；称法华宗，则是以经名宗。从该宗的称呼可以看出，《法华经》在天台宗思想形成和发展中有多么重要的地位。

《法华经》，全称《妙法莲华经》，是大乘佛教的一部重要经典。根据对该经内容的分析，多数学者指出，它早在公元 1 世纪前后即大乘佛教产生的初期已经形成。该经的《方便品》认为，小乘佛教虽然也是出于佛说，但那只是"方便善权"，属于佛的权宜之说，为引导小乘根机者而说，并非究竟之谈。因此，当小乘教徒在取得修行之果以后，尚须精进修行，获取大乘的"究竟果位"。所以，《法华经》以大量譬喻，说明由小乘而入大乘的必要性。在《法华经》看来，小乘只是"譬喻化城"，即方便假设的幻化之城，而不是修行的最终目的地。可见，《法华经》的产生，当是在小乘佛教发展为大乘佛教的初期。

但是，《法华经》如同其他许多大乘佛经一样，并非一次性完成，而是经历了一个过程的。它的最后完成，则大约要推迟到公元 2 世纪之初。

该经《方便品》述及佛像制作时写道：

> 若人为佛故，建立诸形像。刻雕成众相，皆以成佛道。或以七宝成，鍮石赤白铜。白蜡及铅锡，铁木及与泥。或以胶漆布，严饰作佛像。如是诸人等，皆已成佛道。彩画作佛像，百福庄严相。自作若使人，皆已成佛道。

根据近代学者研究，佛像的出现是在大乘佛教形成之后，是大乘佛教神化佛陀的一个重要步骤。时间上看，大约从公元 2 世纪开始。因此，《法华经》上述偈颂反映的时代不会早于 2 世纪之初。

随着大乘佛教的发展，《法华经》的地位日益上升，受到教团内外人士的高度重视。在《大般涅槃经》、《优婆塞戒经》等佛教经典中已提到它的名字，《大智度论》等佛教论著里曾引用该文内容，世亲还为之撰写了《优婆提舍》(意为论议)。《法华经》的大量梵文抄本自近代以来陆续被发现，表明它曾广泛长期地在印度、尼泊尔、中亚一带流传。这些抄本根据发现地区分类，可概括为尼泊尔本、基尔基特本(克什米尔本)、新疆地区本三类。而在中国内地，从它传入之始起，便迅速受到佛教界的欢迎。

《法华经》的汉译，据史料记载，前后共有六次，现存尚有三个译本。它们是：《正法华经》十卷二十七品，西晋竺法护译；《妙法莲华经》七卷二十八品，后秦鸠摩罗什译；《添品妙法莲华经》七卷二十七品，隋阇那崛多与达摩笈多合译。其中，罗什译本水平最高，影响也最大。天台宗所依据的，就是罗什所译七卷本。道宣《妙法莲华经弘传序》说："三经重沓，文旨互陈。时所宗尚，皆弘秦本。"[1]罗什译本不仅为天台宗所依，而且也为其他各宗各派所重视。《开元释教录》曾记载《法华经》的其他三种译本，指《法华三昧经》六卷、《萨芸芬陀利经》六卷、《方等法华经》。但这三个译本也有人认为属于误传。

罗什弟子僧叡在《妙法莲华经后序》中记述罗什译经缘起时写道：

---

① 《妙法莲华经》，中央刻经院 1939 年印行。以下《法华经》引文，均据该本。

> 经流此土，虽复垂及百年，译者昧其虚津，灵关莫之或启；谈者乖其准格，幽踪罕得而履。徒复搜研皓首，并未有窥其门者。秦司隶校尉左将军安城侯姚嵩，拟韵玄门，宅心世表，注诚斯典，信诣弥至。每思寻其文，深识译者之失。既遇鸠摩罗法师为之传写，指其大归，真若披重霄而高蹈，登昆仑而俯眄矣。于时听受领悟之僧八百余人，皆是诸方英秀，一时之杰也。是岁弘始八年。

这是说，罗什之前的《法华经》译本，大多文辞艰涩，难以使人领会，因而姚嵩请罗什予以重译并讲解经文内容。当时听罗什讲解并领悟的僧侣达八百余人。僧叡还在《喻疑》一文中记述罗什门下当年研习《法华经》的盛况说："既蒙什公入关，开托真照，般若之明，复得辉光末俗，朗兹实化。寻出《法华》，开方便门，令一实究竟，广事津途，欣乐之家，景仰沐浴，真复不知老之将至。"（僧祐《出三藏记集》卷五，见《大正藏》卷五五）

罗什译本之所以广为流传，深受欢迎，除了文义流畅，词意通达外，更重要的是由于它的思想内容能适应广大信徒的实际需要。仅南北朝时期，对该经作注疏的就达七十余家；在《高僧传》所列举的讲经、诵经者中，以讲诵该经的人数最多。《法华经》与《般若经》、《大般涅槃经》在东晋南北朝时期鼎足而立，成为当时佛教思想的经典支柱。而自陈隋之际天台宗建立后，《法华经》的地位更是扶摇直上，在诸经中取得特殊地位。

罗什译《妙法莲华经》为七卷二十八品，在佛经中属中等篇幅。经文既无深奥烦琐的理论说教，又无艰涩难懂的故弄玄虚，而是以大量形象生动的譬喻和想象丰富的故事来说明大乘佛教的基本思想，宣传该经的独特教义。

罗什本《法华经》译出后，在整个东晋南北朝时期，它与《般若经》、《大般泥洹经》三足鼎立，构成这一时期中国佛学的主流思潮。陈隋之际智𫖮创立天台宗（法华宗），此后直至宋、元、明、清，人们对该经的研究从未中断。道宣《妙法莲华经弘传序》就说："自汉至唐，六百余载，总历群籍，四千余轴，受持盛者，无出此经。"

《法华经》集大乘佛学之大成，经中开示的诸法实相，是对世界本质的本体性揭示。经中提出开权显实的体系，以一佛乘为究竟佛乘，认为小乘的缘觉和声闻二乘都是佛为引导众生而设置的善巧方便。主张开权显实，会三归一。

《法华经》的诸法实相论，实际上涵盖了空、真如、法性、佛性、究竟涅槃等大乘佛教的最高范畴，中国佛教的许多学派、宗派都程度不同地受其影响。即使在竺法护译本出现之初，也受到高僧和名士的喜爱。至两晋南北朝，诵读、宣讲、注疏《法华经》的风气很盛，南齐僧弘充每次讲述《法华经》，总是"听者盈室"(《高僧传》卷八)；南齐僧僧印"虽学涉众典，而偏以《法华》著名"(《高僧传》卷八)，一生共讲《法华经》二百五十二遍。

《法华经》对中国佛教的影响，是全面的、深刻的。就对宗派佛教的影响看，首推天台宗，此外对三论宗、禅宗、法相唯识宗、华严宗也有相当的影响。天台宗通过对《法华经》的注疏来建立宗派思想体系，如智顗著有"天台三大部"，其后继者也多有新的注疏传世。"天台三大部"中，《法华玄义》从名、体、宗、用、教五个方面解释《法华经》经题；《法华文句》从因缘、约教、本迹、观心四个方面疏释《法华经》的具体内容；《摩诃止观》从观心方面发展《法华经》的有关思想。由于《法华经》详于教而略于观，所以智顗在《摩诃止观》中以止观理论加以全面阐述，突出止观并修、定慧相资。

三论宗的实际创始人吉藏也特别重视《法华经》。吉藏的佛教学术道路，最初深究"三论"和《涅槃》，继而受天台教观影响，转向对《法华经》的疏释，后又致力于"三论"的阐述。他曾著有《法华经玄论》、《法华经义疏》、《法华经游意》、《法华经统略》等著作，将《法华经》诸法实相思想纳入三论宗学说体系。三论宗与天台宗的学说在很多方面有相似之处，其原因不仅在于对中观派般若思想体系的共同兴趣，而且也由于对《法华经》的一致推崇。吉藏的中道学说理论与《法华经》的诸法实相思想十分相近。

禅宗虽然标榜“教外别传”、“不立文字”,但实际上还是能反映出受《法华经》影响的迹象。惠能《坛经》说:“心行转《法华》,不行《法华》转;心正转《法华》,心邪《法华》转。”并指出:“《法华经》无多语,七卷尽是譬喻因缘。如来广说三乘,只为世人根钝。经文分明,无有余乘,唯有一佛乘。”(敦煌博物馆本)这表明,惠能对《法华经》的思想是相当熟悉的。在《坛经》中,惠能还有关于《法华经》“大事因缘”、“开佛知见”等的说明。通过吸取《法华经》的思想资料,惠能将教外别传与经典教义结合了起来。其弟子神会在说法时,也曾引述《法华经》譬喻故事,以启发学佛者。而玄觉禅师则先学天台止观法门,后入禅门,故其禅学融合了天台的思想。禅宗历史上,不少禅僧是通过读诵《法华经》而得悟的,《法华经》揭示的开权显实、方便善巧方法,对禅宗的教学形式和接引手段无疑有重要的启示意义。

《法华经》对普通僧侣和一般信众的影响更是深远。该经的《观世音菩萨普门品》,述说了观世音菩萨的慈悲心以及解救众生苦难的神通力,由此引发出广大民众的普遍信仰热情,对推动中国佛教的观世音信仰作用巨大。而该经的《普贤菩萨劝发品》,宣说受持、读诵、书写、修习《法华经》的功德利益,也为推进中国佛教的民间信仰活动起到积极作用。隋唐以后,各种有关念诵、书写、修持《法华经》而获得特殊效果的传说层出不穷。为此,无论在佛教信仰的何种层面上,《法华经》都深受佛教徒的重视,乃至视为经中之王。

第二节 《法华经》的诸法实相说

《法华经》的许多思想与《般若经》有相似之处,但又能自成独立体系;它既有与般若性空一致的诸法实相说,又表现出极强的信仰特征。《法华经》的主要思想,可以归纳为以下几个方面。

第一,“会三归一”和“开权显实”。

从《法华经》的流通开始，经中贯穿的“会三归一”、“开权显实”思想便受到佛教高僧的注意，高僧们直觉地感受到它对佛教发展的真实意义。如竺法旷“每以《法华》为会三之旨，《无量寿》为净土之因。常吟诵二部，有众则讲，独处则诵”(《高僧传》卷五)。而罗什门下的慧观则更直接领会其旨，《法华宗要序》说：“三乘别流。别流非真，则终其有会，会必同源，故其乘唯一。唯一无上，故谓之妙法。……宗致既显，则真悟自生，故能令万流合注，三乘同往。同往之三，会而为一，乘之始也。”(《出三藏记集》卷八)

“会三归一”的“三”指声闻乘、缘觉乘、佛乘这“三乘”，“一”指一佛乘(菩萨乘)。该经《方便品》说：

> 如来但以一佛乘故，为众生说法，无有余乘，若二若三。
>
> 诸佛如来，言无虚妄，无有余乘，唯一佛乘。
>
> 诸佛以方便力，于一佛乘，分别说三。

这就是说，佛的真实教法只有一乘，但为了引导众生，而有三乘之说。三乘之说乃是权宜之计，是为适应众生不同根机而作的“方便说”；只有一佛乘才是佛教的真实教义。《方便品》又说：

> (佛)知诸众生有种种欲，深心所著，随其本性，以种种因缘比喻、言辞方便力而为说法。……如此皆为得一佛乘、一切种智。

现象世界是“五浊恶世”，“众生垢重，悭贪嫉妒”，佛为了对治众生不同程度的“不善根”，于是采取方便灵活的说法，使他们一一接受，引导到一乘佛教上来。所以，《法华经》不但给著名的大菩萨们授记(成佛的预言)，而且也给众多的声闻人授记，包括那些已入涅槃的阿罗汉们。这样，由“会三归一”也就引出了“方便说”和“真实说”的“开权显实”思想，三乘是“权”即权宜方便之说，而一佛乘是“实”即真实不妄之说。

《法华经》上述思想，具有对佛教内部已有派别予以调和的用意。它站在大乘的立场上，对以往各种佛教思想进行分类，并作出相应评价，确

定它们在佛教中的地位。《序品》写道：

> 世尊演说正法，初善、中善、后善。其义深远，其语巧妙，纯一无杂，具足清白梵行之相。为求声闻者，说应四谛法，度生老病死，究竟涅槃；为求辟支佛者，说应十二因缘法；为诸菩萨，说应六波罗蜜，令得阿耨多罗三藐三菩提，成一切种智。

所谓“初善”、“中善”、“后善”，是指佛演说“正法”的次第；次第不同，因而有三乘之别。三乘同出诸佛之口，均有各自存在的理由。但是，三乘要归于一乘，由方便而达到真实，“正直舍方便，但说无上道”(《方便品》)，这“无上道”就是“阿耨多罗三藐三菩提”(意为无上正等正觉)，即只有佛才具备的最高智慧。所以，三乘归于一乘，也就是令佛教徒们舍弃三乘之见，在理论上统一到佛的智慧上来，而在实践上同趋成佛之路。

一般认为，大乘佛教经典中，般若类是最早出现的。《般若经》所说诸法性空、无自性的思想，由部派佛学自然发展而来。《法华经》的思想，大体建立在般若的基础上而又有所发展变化。般若类经典夸大智慧的作用，认为佛也是智慧的产物，从而般若被称为“诸佛之母”。《法华经》则以为，智慧为佛所独有，众生所得智慧，是“佛之知见”，从而，佛被称为“众生之父”。该经《方便品》说，佛以一大事因缘而出现于世，这一大事因缘就是令人“开”、“示”、“悟”、“入”佛之知见(即“佛慧”、“佛知见”)。《方便品》又说，“唯佛与佛乃能究尽诸法实相”，着意对佛的智慧予以强调。这是《法华经》与《般若经》的明显区别之一。在《法华经》中，把获得阿耨多罗三藐三菩提视为可以授记的标准，并且认为，在授记之后，还需要经过长期的修习方可成佛。这表明，《法华经》不仅重视佛的智慧的获得，而且强调修行实践的意义，注意智慧解脱和如实修行的并行不悖、同时展开。

天台宗始终强调止观并重、定慧双修，就是根据《法华经》的上述这种思想。这说明，《法华经》确实既出自于般若而又高出于般若；而天台

宗以《法华经》为所依的基本经典，也同样意味着自宗地位要高于同时代的其他各种学派或宗派。《法华经》曾以佛的名义宣称：

> 我所说经典，无量千万亿，已说、今说、当说，而于其中，此《法华经》最为难信难解。药王，此经是诸佛秘要之藏，不可分布，妄授与人。（《法师品》）

意思是说，《法华经》是一切佛经之最。所以，它所谓“会三归一”，是要以自己为核心，包容所有其他经典及其教义；而所谓“开权显实”，则是要按照自己的思想，去影响世间，普度众生，并用以调和佛教内部矛盾，消除各种分歧。天台宗之所以选择以《法华经》为根本所依，也就是要以自宗为核心，去衡量其他佛教派系，然后再予以调和。天台宗的这一思想，在智顗的判教体系中得到充分表现。

智顗曾总结以往各家判教思想，把它们分为“南三北七”，共计十类。其中南方三家，基本上都是依据《法华经》“会三归一”思想区分的。比如第一家虎丘笈师，即按《法华经》所说三乘方便、一乘究竟，把释迦成道后十二年中所说各种经教判为“有相教”，而十二年后所说的《般若经》、《维摩经》、《法华经》则被判为“无相教”。又如第二家宗爱法师，则在上述“无相教”中分出《法华经》作为“同归教”，因为《法华经》讲三乘归一乘，所以称之为“同归”。智顗在这些判教思想的基础上，确立以《法华经》为最高经典即一乘圆教的判教学说。

天台宗对《法华经》的重视，还由于该经的“会三归一”说符合当时南北佛学融合的要求和趋势。既然经文已有明言，三乘归于一乘，那么，南北各种学派也应会归于一种学说，而会归后的学说必然要高于此前各派学说。天台止观学说的确立和天台宗的形成，符合佛教在中国发展的历史规律。对《法华经》的推崇，不仅有助于巩固佛教在新的社会条件下的地位，而且也相应提高了天台宗自身的声望和影响。

第二，“十如是”说和“诸法实相”论。

《法华经·方便品》中有著名的“十如是”说,所谓:

唯佛与佛乃能究尽诸法实相,所谓诸法如是相,如是性,如是体,如是力,如是作,如是因,如是缘,如是果,如是报,如是本末究竟等。

这就是著名的“十如是”说。这一说法,只出现在罗什所译《妙法莲华经》中,其他译本都无这段经文。“如是”意为“如实”。这就是说,一切现象,无论是世间还是出世间的,都可归纳为“如实”之相,这如实之相也就是“诸法实相”,即佛教所谓究极真理。而要探究诸法实相,可以从相(现象)、性(本质)、体(质体)、力(力用)、作(造作)、因(主因)、缘(辅因)、果(果报)、报(后世报应)、本末究竟(空)等十个方面入手。

《法华经》认为,诸法实相就是宇宙人生的终极本质,最真实的原理,也是众生成佛的根本。但由于它十分玄妙,所以只有佛才能究尽。这意味着,众生要成就佛道,必须具足佛的智慧,即所谓“开佛知见”。《法华经》就是要向众生开示佛智慧,使众生体悟佛之知见,成就佛道。

佛教各派对“诸法实相”有不同的看法。如般若学者以诸法性空为诸法实相,涅槃学者以涅槃佛性为诸法实相,三论学者以八不中道为诸法实相,法相唯识宗以圆成实性为诸法实相,华严宗以一真法界为诸法实相。天台宗的创立者智顗则根据《法华经》所说,把诸法实相归结为“十如是”。他说:

相以据外,览而可别,名为相;性以据内,自分不改,名为性。主质名为体,功能为力,构造为作,习因为因,助因为缘,习果为果,报果为报。初因为本,后相为末,所归趣处,为究竟等。若作如义,初后皆空为等;若作性相义,初后相在为等;若作中义,初后皆实相为等。今不依此等三法具足为究竟等;夫究竟者,中乃究竟,即是实相为等也。(《法华玄义》卷二上,见《大正藏》卷四六)

相、性等十个方面,从中道的角度看,它们本身都是实相。在这一诸法实

相说的基础上，天台宗建立起“圆融三谛”、“一念三千”等学说。

《法华经》“十如”实相说的提出，是对《般若经》的发展。因为它并不满足于般若学的泛泛论“空”，也不再停留于一般论说“色即是空”，而是要在中道空观的指导下，进一步认识现实世界的一切方面。“十如是”归纳现实世界一切事物存在的状态为十大范畴，认为它们都是如实的、最真实的存在，而所谓最真实的存在，也就是实相。一切法都可归之于实相，便称之为“诸法实相”。

“十如”实相说既不脱离现实世界，又不承认现实世界的客观实在性，这使《法华经》在圆融世间与出世间的关系上取得领先地位。《方便品》说：“诸佛两足尊，知法常无性。佛种从缘起，是故说一乘。是法住法位，世间相常住。”意思是说，一切事物的本质是“无性”（即无自性、无实体、无主宰），它们都出自“如”，并以“如”为各自存在的“法位”。从这个意义上说，既然出世间的本体（法性、真如）常住不变，世间的事物（“世间相”）只是这种本体的具体表现而已，那么，现实世界的一切也应当是永恒常住的。

根据上述理论，《法华经》主张由现实生活入手，使众生不脱离世俗生活而能信入佛法，成就佛道。该经《如来寿量品》说：

> 以诸众生有种种性，种种欲，种种行，种种忆想分别故，欲令生诸善根，以若干因缘譬喻言辞，种种说法，所作佛事，未曾暂废。

所以，这样的“诸法实相”说，最终目的并不只是对世界一切现象作本体论的论证，将它们一一归之于真如实相，而是在于引导众生投身于佛教实践，完成如实的修行。《法华经》的这种观念，与天台宗所提倡的止观并重十分合拍，它受天台宗人的重视也就理所当然。

智顗后来在《法华文句》中，对《法华经》“是法住法位，世间相常住”一句，曾作如下阐释：

> 是法住法位一行，颂理一也。众生正觉，一如无二，悉不出如，

皆如法位也。世间相常住者，出世正觉，以如为位，亦以如为相，位相常住。世间众生，亦以如为位，亦以如为相，岂不常住？（《法华文句》卷四下，见《大正藏》卷三四）

智𫖮的意思是说，世间与出世间都以“如”为位，都以“如”为相；既然出世间常住，世间也应常住。他用《法华经》的这一观点论证自己的圆融思想，说：“圆融三谛，妙法也，此妙谛本有，文曰：是法住法位，世间相常住。”（《法华玄义》卷一上）这表明，智𫖮有意识将《法华经》作为自己创立圆融学说的经典依据。事实上，在智𫖮的天台佛教哲学中，确实成功地以《法华经》“十如”实相说为基础，建立起圆融体系，把众生与佛、世间与出世间加以统一，给南北朝后期佛教注入新的内容。

第三，“因缘譬喻”和“方便巧说”。

《法华经》曾在“方便”的名义下，演说三乘归于一乘的“会三归一”。不仅如此，它还借“方便巧说”，以大量“因缘譬喻言辞”，说明这样一个道理，即只要具备对佛的虔诚的信仰，便可获得佛的智慧，成就佛道。

《法华经》紧接《序品》之后，便是《方便品》。《方便品》开头说：

吾从成佛以来，种种因缘，种种譬喻，广演言教，无数方便引导众生，令离诸著。所以者何？如来方便知见波罗蜜，皆已具足。

在提出以方便言辞“开佛知见”、“示佛知见”、“悟佛知见”、“入佛知见”这一大乘佛教的基本原则之后，《方便品》又说，这种方便之说不仅适用于现在佛，而且也适用于过去佛、未来佛，是三世诸佛的共同法门。该品云：

舍利弗！过去诸佛以无量无数方便，种种因缘譬喻言辞，而为众生演说诸法，是法皆为一佛乘故，是诸众生从诸佛闻法，究竟皆得一切种智。舍利弗！未来诸佛当出于世，亦以无量无数方便，种种因缘譬喻言辞，而为众生演说诸法，是法皆为一佛乘故，是诸众生从诸佛闻法，究竟皆得一切种智。舍利弗！现在十方无量百千万亿佛

土中诸佛世尊，多所饶益，安乐众生，是诸佛亦经无量无数方便，种种因缘譬喻言辞，而为众生演说诸法……

经中还列举大量譬喻，"更以异方便，助显第一义"，即除了"一心信解，受持佛语"，"受持读诵解义"佛经以及修持大乘布施、持戒、忍辱、精进、禅定、智慧"六度"外，凡对佛所作一切供养乃至精神上的敬仰，都有可能成为佛。如为佛建庙造塔，塑像绘画，并加以礼拜唱颂；如起塔供舍利，乃至童子游戏，聚沙为塔；如建立形像，雕刻佛像，乃至以指甲画像；如于塔庙间，以香花幡盖，敬心供养佛像；如使人作乐，击鼓吹号，歌唱颂扬佛德，等等，均可"渐渐积功德，具足大悲心，皆已成佛道"。《方便品》继续说道：

若人散乱心，乃至以一华，供养于画像，渐见无数佛。或有人礼拜，或复但合掌，乃至举一手，或复小低头，以此供养像，渐见无量佛，自成无上道，广度无数众，入无余涅槃，如薪尽火灭。若人散乱心，入于塔庙中，一称南无佛，皆已成佛道。

根据《法华经》的意思，通过方便法门使人们成就佛道，必须有一先决条件，那就是出自内心深处的对佛的"敬信"，对佛教的信念。《方便品》所谓"当信佛之所说，言不虚妄"；"一心信解，受持佛语"，就是要人们坚定对佛的信仰。通过这种信仰，首先从精神上摆脱现实世界的种种困扰，体验佛的伟大人格和光辉形象，然后在实践中不断磨炼，涤荡烦恼浊垢，完成佛道修行。《方便品》指出，"我今亦复如是，知诸众生有种种欲，深心所著，随其本性，以种种因缘譬喻言辞方便力，而为说法"。"诸佛出于五浊恶世，所谓劫浊、烦恼浊、众生浊、见浊、命浊。如是舍利弗，劫浊乱时，众生垢重，悭贪嫉妒，成就诸不善根故，诸佛以方便力，于一佛乘分别说三"。因此，生活于五浊恶世的众生，只有接受佛的方便"开示"，方可"悟入"佛的知见；若没有佛的种种方便，众生将永远堕于烦恼浊垢，无力自拔。

众生接受佛的方便开导，是向佛的靠拢；佛对众生的譬喻因缘，是慈悲接引。前者是自力，后者是他力，《法华经》指出的是一条自力和他力相结合的成佛道路。

《法华经》"譬喻因缘"和"方便巧说"的社会意义，正如池田大作所揭示的："其中以《法华经》为中心的大乘经典，将佛教广泛弘传于社会，成为在家大乘菩萨求道实践的依据。他们各自一边在自己心中涌现内在的'佛'的生命渊源，一边不断向佛的境地接近。"[①]诸法实相原理下玄虚缥缈的佛，化为一般社会民众都能直接感受的形象，众生与佛的距离大大缩短了，修习成佛也就不再是个别出家人的事了。

天台宗的确立，与《法华经》的"方便巧说"有着极其密切的联系。天台学者借助方便法门，一方面自封本宗为"一乘"，其他各派学说都只是权宜方便，故而会归于本宗；另一方面对佛教经典和其他学说都以圆融方便为名，予以随意发挥，根据需要任意解释，以构造自身的宗教思想体系。以"悉檀"一词为例，该词本来是梵文 siddham 的音译，意思是"成就"、"吉祥"。但慧思和智顗从汉字入手，望文生义，加以发挥，解释说："悉是此言，檀是梵语。悉之言遍，檀翻为施。佛以四法遍施众生，故言悉檀也。"（《法华玄义》卷一下）类似的事例不一而足。

第四，教理与实践并重、理论与信仰相资。

《法华经》的《方便品》有以下一段叙述：

> 诸佛世尊，唯以一大事因缘故，出现于世。舍利弗，云何名诸佛世尊唯以一大事因缘故出现于世？诸佛世尊，欲令众生入佛知见，使得清净故，出现于世；欲示众生佛之知见故，出现于世；欲令众生悟佛知见故，出现于世；欲令众生入佛知见道故，出现于世。舍利弗，是为诸佛以一大事因缘故出现于世。

这段话，或以为是《法华经》的精要，因为它说出了佛教信仰的根本。唯

---

① 池田大作《我的佛教观》"序言"，四川人民出版社 1990 年版。

有佛，具有“佛知见”，深入诸法实相，达到对宇宙人生的彻悟。佛在彻悟宇宙人生的本质之后，负有救度众生的重任，故出现于世。这里表达的理论关心，并不是形而上学的思辨，而是体现为切实的宗教关怀，能更为广大信仰者所接受和尊奉。

《法华经》在谈到“十如”实相时，特别强调说，“唯佛与佛乃能究尽诸法实相”。所以它要求众生达到对实相的认识，也就是与众生的成佛理想紧密联系在一起。为此，《法华经》中有关佛的观念，是从肯定的角度来渲染的。它并不认为佛只是信仰者个人的主观幻相，而是把佛当做永恒存在的实体。在《如来寿量品》中，释迦牟尼佛告诸弟子曰：

> 一切世间天人及阿修罗，皆谓今释伽牟尼佛，出释氏宫，去伽耶城不远，坐于道场，得阿耨多罗三藐三菩提。然善男子，我实成佛以来，无量无边百千万亿那由他劫。
>
> 如是我成佛以来，甚大久远，寿命无量阿僧祇劫，常住不灭。

这就是说，诸佛都由凡人修习而得，释迦牟尼佛以及其他一切佛，都曾作为个别实在的人而存在过，只是一旦成佛，他们就变成不住不灭、变化无尽的佛身。《分别功德品》继续说，若“其有众生，闻佛寿命长远如是，乃至能生一念信解，所得功德，无有限量”，“能起如来无上之慧”，能发“无上道心”，得“无生忍智”。接着有偈云：“有善男女等，闻我说寿命，乃至一念信，其福过于彼。若人悉无有，一切诸疑悔，深心须臾信，其福为如此。”这里所说的“过于彼”，指超过般若之外的其他大乘五波罗蜜（五度）所得的全部福德。

上述这种观念的出现，使“《法华经》中的佛身已经不具有什么哲理性了，而变成了供一般信徒纯信仰的对象。把佛彻底偶像化，并着力于宣传对佛的崇拜和信仰，以此补充教理的不足，就成了《法华经》的又一特点”[①]。《法华经》在这里向人们展示了一种独特的宗教信仰。这种对

① 任继愈主编《中国佛教史》第二卷，中国社会科学出版社 1985 年版，第 430 页。

佛的信仰,与前面所述的诸法实相在形式上不能相容,但事实上又是一个整体,它们共同构成《法华经》的核心内容:教理与实践并重,理论与信仰相资。

《法华经》把获得"佛之知见",究尽诸法实相当做成佛的途径,这对于具有相当文化素养、悟解能力较强的社会上层人物来说,并不难于接受,但对于缺乏文化教育、处于贫困境遇的广大民众而言,则无异于"阳春白雪"。大乘佛教的任务既然是要"普度众生",就必须将自己的理想推向全社会,尤其是下层社会,以获得牢固的社会基础。因此,引导民众对佛的崇拜和信仰便成为《法华经》的另一侧面。并且,正是在这一基础上,《法华经》大力提倡"人人都能成佛"的思想。

《法华经》在《观世音菩萨普门品》中,为信仰者塑造了一个无所不能的信仰对象。经中说,观世音菩萨具有无边的"威神力",信仰者无论遭遇何种危难,只要"称观世音菩萨名者",都能及时得到救助,获取解脱。这是《法华经》后来在民间广泛流行的重要原因。各时期的天台宗学者对观音信仰都十分重视,予以充分宣扬,有关观音信仰的著作很多,表明该宗在信仰层面上有自己的特色。除了观音信仰,《法华经》还提倡对普贤菩萨的信仰和供养。这样,《法华经》通过信仰层面的阐述,弥补了《般若经》论般若实相时的否定倾向,而辅之以若干肯定的方面,从而使它的诸法实相学说不致落入空疏。《法华经》之所以大谈"方便",始终与它的这一意图相联系。

《法华经》的《观普贤菩萨劝发品》,可作为另一部经《观普贤菩萨行法经》的引子,阐述了对普贤菩萨信仰和供养的意义。智顗在撰述《法华三昧行仪》时,曾深受其影响。

此外,在《常不轻菩萨品》中,有一个关于常不轻菩萨的故事,其中说到这位菩萨的独特修行,云:

> 凡有所见,若比丘、比丘尼、优婆塞、优婆夷,皆悉礼拜赞叹,而作是言:我深敬汝等,不敢轻慢。所以者何?汝等皆行菩萨道,当得

> 作佛。而是比丘不专读诵经典，但行礼拜。乃至远见四众，亦复故往，礼拜赞叹，而作是言：我不敢轻于汝等，汝等皆当作佛。

这位常不轻菩萨既不念经，也不坐禅，专事礼拜众人，这是因为在他看来，众人将来都能成佛。这一观念已经显露出大乘涅槃佛性论关于一切众生都能成佛的思想萌芽，只是《法华经》仍将它限制在佛菩萨信仰、佛知见觉悟的基础上。罗什弟子竺道生作《法华经疏》，受该经启发，在疏解《譬喻品》时说："闻一切众生，皆当作佛。"又在疏解《见宝塔品》时说："一切众生，莫不是佛，亦皆泥洹。"（竺道生《法华经疏》，见《续藏经》乙编第二三套第四册）后来，他便孤明先发，大胆提出"一切众生悉有佛性"，"一阐提人也能成佛"。至昙无谶所译大本《涅槃经》传入南方，竺道生的观点获得普遍承认。我们有理由可以推断，竺道生的佛性论曾深受《法华经》的影响。而这种佛性论对后来天台宗的理论和实践都具有重要意义。

根据《法华经》教理与实践并重、理论与信仰相资的原则，从天台宗的先驱者慧思起，已开始注意到止观并重、定慧双修，并有意识作出传法地域上的转移。至智𫖮创立天台宗，以《法华经》为依据，进行一宗的理论建设，全力推行止观不可偏废的主张，使《法华经》的上述原则得到贯彻和落实。与此同时，遵循《法华经》对佛菩萨崇拜和信仰的指示，天台学者还提倡念诵佛经、坐禅拜佛，并逐渐形成一整套严密的轨范仪礼。其结果，一方面它大大促进了天台佛教在世俗社会的影响，有利于佛教信仰在一般民众中的推广；另一方面，却又与《法华经》诸法实相原理存在着内在的矛盾。因为实相原理的运用，有可能导致对佛、菩萨的否定（如禅宗的呵佛骂祖、毁辱经教）。这一内在矛盾的克服，是通过智𫖮的圆融学说实现的。圆融的经典依据，仍然是《法华经》。

第三节　其他大乘经典的影响

天台宗的学说背景，还涉及到与《法华经》相似的《维摩诘经》等大乘

经典。

当《法华经》在东晋南北朝广泛流行之时，另一部与此类似的大乘经典《维摩诘经》(又名《净名经》)也风行于世。它们的思想都以般若为背景，运用中道正观原理，导向诸法实相。但是，天台学者没有以《维摩诘经》为依，而选择了《法华经》为自宗的根本。其主要原因何在？笔者以为，虽然《维摩诘经》和《法华经》都谈诸法实相，但相比之下《法华经》更注意圆融统一，更适应天台宗形成的实际需要。

《维摩诘经》，按宋代天台学者智圆所说，前后有六个译本。隋唐以后，以罗什所译三卷本《维摩诘所说经》为通行本。

《法华经》通过开权显实即区别小乘而显示大乘，达到会三归一，使三乘统一。《维摩诘经》则致力于批评小乘的缺点，显示大乘的优越。这正如吕澂先生所说："《维摩》的中心思想是'弹偏斥小'、'叹大褒圆'，是从破小的看法上建立自己的观点的。所以它在'破'的方面多些，《法华》则在'立'的方面多些。"①

《维摩诘经》的《观众生品》说，众生如幻，男女实无定相，诸佛菩萨所证得的智慧功德，"实无所得"，"但以世俗文字，假名得耳"(《维摩诘经》，金陵刻经处本，清同治九年刻本。以下引文，均据该本)。《入不二法门品》又说，"乃至无有文字语言，是真入不二法门"，把"无文字语言"作为"入不二法门"的最高境界。这是《维摩诘经》基于般若思想，在破斥小乘基础上展开的对现实世界的否定。进而该经又根据诸法实相原理，将佛菩萨视为无自性的实相，从而把这种否定引向了极端。《见阿閦佛品》说：

> 尔时世尊问维摩诘：汝欲见如来，为以何等观如来乎？维摩诘言：如自观身实相，观佛亦然。我观如来前际不来，后际不去，今则不住。

---

① 吕澂《印度佛学渊源略讲》，上海人民出版社1979年版，第93页。

维摩诘认为，如来“非有相，非无相；同真际，等法性”；因为“一切法如幻相”，所以如来也“不来不去，不出不入，一切言语道断”（《见阿閦佛品》）。《维摩诘经》这种否定倾向后来为禅宗所接受，成为呵佛骂祖的重要思想渊源。但天台宗不走这一极端道路，而比较注意自身各个方面的平衡发展。

但天台宗对《维摩诘经》的思想仍有很强烈的兴趣，因为其中的一些思想与该宗要旨相应，比如在诸法实相原理下对智慧解脱的阐述、不二法门的强调，都显示了大乘佛教的“不思议智慧方便之门”，而天台宗自其先驱者起就特别重视“不思议”法门。

智𫖮曾受杨广之命，作《维摩经疏》，其后继者对该书甚为重视。事实上，智𫖮在他所撰的其他著作中，也一再引述《维摩诘经》，如《三观玄义》卷上说：“三明证成者，若观无明，见中道者，即是入不二法门，住不思议解脱也。故此经《入不二法门品》云：若知无明实性即是明，明亦不可得，为入不二门。若入中道，即能双照二谛，自然流入萨婆若海。”中道第一义观的认识活动，其特点是双照真俗二谛，入于平等不二法门。这里所说“此经”即指《维摩诘经》，所引部分的原文是：“电天菩萨曰：明无明为二，无明实性即是明，明亦不可取，离一切数，于其中平等无二者，是为入不二法门。”意思是说，“明”与“无明”名义上分为二，但“无明”的真实之性即“明”，所以两者本质上平等无二；“无明”不可取，“明”同样不可取，这相当于双亡真俗。中观是指在双亡真俗基础上产生一切种智，以一切种智双照空、假二谛。

智𫖮说：“《净名》云：行于非道，通达佛道。一切众生，即菩提相，不可复得；即涅槃相，不可复灭。为增上慢说离淫、怒、痴，名为解脱；无增上慢者说淫、怒、痴性，即是解脱。一切尘劳是如来种，山海色味无二无别，即观诸恶不可思议理也。”（《摩诃止观》卷二下）大乘佛教为与小乘佛教相区别，标榜“普度众生”，因而提倡“世间即出世间”。《法华经》、《维摩诘经》的宗旨，就是要论证佛法不脱离世间、众生于世间获得解脱这一

思想。"烦恼即菩提,生死即涅槃"之说,可以说是《维摩诘经》的中心思想。智颉的性具善恶说,应用传统哲学概念,概括并发展了上述思想。从"如来不断性恶,阐提不断性善"出发,现实生活中的淫、怒、痴与理想境界的菩提、涅槃统一无碍。

《维摩诘经》作为大乘中观学的代表性经典,在我国自东晋南朝起,受到朝野佛教徒的特殊礼遇,不仅在贵族、文人名士中影响广泛,就是在普通平民中也深受欢迎。该经《弟子品》有一段舍利弗叙述维摩诘对"宴坐"的批评文字。所谓"宴坐",即静心冥想。在维摩诘看来,禅不应是这样的宴坐法,而应该在现实生活中不断烦恼,"心不住内,亦不在外",即以心的迷悟为根本。《维摩诘经》对"宴坐"的贬斥,开拓了人们对禅的理解,使有关观念发生巨大变化。影响所及,东晋士人已开始提出:"开士行禅非为守寂,在游心于玄冥。"(谢敷《安般守意经序》,见《出三藏记集》卷六)因此,以"慈悲喜舍"的名义,往来于朝野,混迹于尘侣,都可算在禅行之列。在智颉所创的天台止观学说中,特别强调"一念无明法性心",其意义直接指向现实社会人生中的解脱,显然与《维摩诘经》的这一思想有关。而禅宗领袖惠能在重新解释禅定之"外离相即禅,内不乱即定;外禅内定,故名禅定"后,即引《维摩诘经》"即时豁然,还得本心",予以说明,也可见得他从《维摩诘经》中获得启发。

另外,敦煌本《坛经》多处引用《维摩诘经》;《曹溪大师别传》为了证实惠能的佛性思想,也引用了《维摩诘经》,以为佐证。《别传》云:

> 《净名经》云:法无有比,无相待故。薛简云:明譬智慧,暗喻烦恼,修道之人,若不用智慧照生死烦恼,何得出离?大师云:烦恼即菩提,无二无别。汝见有智慧为能照,此是二乘见解,有智之人,悉不如是。(《续藏经》乙编第十九套第五册)

惠能这一思想显然受《维摩诘经》般若性空学说和"不二法门"中道实相思想的深刻影响,确实属于他所有。

天台宗与佛教经论的关系，湛然在《止观义例》卷下有一段总结性论述：

> 故知一家教门，远禀佛经，复与大士，宛如符契。况所用义旨，以《法华》为宗骨，以《智论》为指南，以《大经》为扶疏，以《大品》为观法；引诸经以增信，引诸论以助成。观心为经，诸法为纬，织成部帙，不与他同。（《大正藏》卷三三）

以上分析，与湛然所说基本吻合。

第三章　天台宗的先驱者——慧文、慧思禅师

第一节　北方禅法述要

佛教认为，禅是制服烦恼、引发智慧，超脱世俗、到达彼岸的重要方式。佛陀当年在菩提树下证得最高智慧，获得彻悟，实际上就是运用了禅定功夫。

佛教传入中国之时，也传来了禅法。禅在中国同样受到特殊重视。道安说："匪禅无以统乎无方而不留，匪定无以周乎万形而不碍。"（见《出三藏记集》卷六，《大十二门经序》）这就是说，禅定几乎可以囊括佛教的一切内容。宗密也指出，禅定乃是佛教徒必修的法门："禅定一行，最为神妙，能发起性上无漏智慧。一切妙用，万德万行，乃至神通光明，皆从定发。故三乘学人，欲求圣道，必须修禅。离此无门，离此无路。"（《禅源诸诠集都序》卷一）

东汉末年，安世高传入"安般"和"十二门"等小乘禅法，支娄迦谶介绍"般若"、"首楞严"等大乘三昧。两家禅法的传播都没有中断过，但相比之下，安世高所传的安般小乘禅法在早期占有主导地位。罗什来华，综合各家禅法，编译了《坐禅三昧经》、《禅法要解》。罗什在佛教义理上

专宗般若，但在禅学上似无专宗，源流不清，也无具体传授，故而受到一些高僧的非议。其时，禅学大家佛陀跋陀罗(觉贤)来华，在长安专务禅法，“四方乐净者，并闻风而至”(《高僧传》卷二，《佛陀跋陀罗传》)。后因受罗什集团排挤，不得已南下庐山，译出《达摩多罗禅经》等“禅数诸经”。《达摩多罗禅经》传统上被归属于大乘禅籍，但实际上，它所介绍的禅法，是以小乘说一切有部大师达摩多罗和佛大先的禅法为主，融合大、小乘禅而建立起来的。它的特点是循序渐进，层次清晰，故深受佛教界的欢迎。

不久，求那跋陀罗在金陵译出《胜鬘经》、《楞伽经》，人们对禅的分类逐渐明确。《楞伽经》明确区分禅学为四等：愚夫所行禅(小乘及外道禅)，观察义禅(观人无我、法无我)，攀缘如禅(观真如、实相)，如来禅，而以“自觉圣智”境界的如来禅为大乘最上禅。后来宗密把禅分为外道禅、凡夫禅、小乘禅、大乘禅、如来最上禅五类，与《楞伽经》所说大同小异。

由于大量禅经的翻译以及各类禅法的具体实践，至南北朝时期，中国境内大致同时流行着三种主要禅法，它们是：以数息为要的“安般守意”小乘禅法，以对治和观佛为主要内容的兼融了大乘的小乘禅法，和以证悟大乘佛教“如来藏”佛性为根本的如来禅。它们分别争取徒众，扩大影响，发展势力，乃至相互构难，造成禅法的芜杂化、多头化展开的趋势。

禅法在北方地区有着较为深厚的基础。北魏时期，由于战争频繁，社会动乱，禅法更趋发达。据《魏书·释老志》记载，随着太武帝太延五年(439)灭凉，凉州沙门三千人迁往平城，“沙门、佛事皆俱东，像教弥增”。凉州既是佛学重地，又是禅法重地，其禅学大师玄高、昙无谶、昙曜等相继东来，加速了北魏禅业的发展。昙曜接受太武帝灭佛的教训，在他为“沙门统”时，积极从经济上巩固和扩大佛教势力，同时建议在武周塞凿壁开窟，鼓励修禅。献文帝偏重禅业，他辟鹿野佛图专供坐禅，还特意“造招隐寺，召坐禅僧”(《魏书·释老志》)。北齐文宣帝(高洋)一度甚至要废除禅学以外的其他所有佛教形式。他说：“佛法大宗，静心为本。

诸法师等,徒传法化,犹接嚣烦,未曰阐扬,可并除废。”(《续高僧传》卷一九,《僧稠传》)

《洛阳伽蓝记》载录当时北方佛教一则故事,说比丘惠凝死后七天复活,详述此前有五比丘同受阎罗王检阅的情景:宝明寺智圣因坐禅苦行而得升天堂,般若寺道品以诵经亦得升天堂,融觉寺昙谟最因领众讲经而被打入黑门,禅林寺道弘因造经像也被打入黑门。理由是“今唯试坐禅、诵经”(卷二,城东崇真寺)。这一故事十分形象地反映了北魏佛教对坐禅、诵经的特殊重视。又如《水经·淄水注》所述:“阳水东径故七极寺禅房南,水北则长庑遍驾,回阁承阿林之际,则绳坐疏班,锡钵间设,所谓修修释子,眇眇禅栖者也。”可见当时专修禅法者为数众多。

随着北方禅学的兴起和发展,北魏时期有系统传承的禅系已经出现,并取得相应规模。《魏书·释老志》记载说,太武帝时有沙门惠始“坐禅于白渠北,昼则入城听讲,夕则还处静坐”。其禅法因受西域佛教影响,带有神异色彩,“身披白刃,而体不伤”,在当时京城内外颇具影响,“多所训导,时人莫测其迹”。“始自习禅,至于没世,称五十余年,未尝寝卧。或时跣行,虽履泥尘,初不污足,色愈鲜白,世号之曰白脚师”。死后十年开殡,“送葬者六千余人”。

凉州禅师昙无谶“初学小乘,兼览五明诸论”,“后遇白头禅师,共谶论议”(《高僧传》卷二,《昙无谶传》)。白头禅师的禅法同样因受西域佛教影响,与密咒法术相结合。类似禅法虽不尽符合禅的本意,但在北方地区颇受欢迎,因为它与该地区普通民众的社会实际生活环境相适应。

玄高于十二岁出家后,专精禅法,听说关中有佛驮跋陀禅师在石羊寺弘法,乃前往求拜为师,“旬日之中,妙通禅法”。于是佛驮跋陀叹曰:“善哉佛子,乃能深悟如此”,乃卑颜推逊,不受师礼。此后,玄高策杖西秦,隐居麦积山,“山学百余人,崇其义训,禀其禅道”(《高僧传》卷一一,《玄高传》)。玄高以禅法传授弟子,组成了以他为首的北方禅学僧团。

当时另有长安高僧昙弘也隐居于此，故得两人时而相会，以同业友善。

在玄高聚众传禅的同时，另有禅师昙无毗也于该地“领徒立众，训以禅道”。但不久，昙无毗率众归于玄高，这就使玄高门下僧团日益扩大，从而引起地方当局的疑忌。时有二僧密告河南王，谗构玄高“蓄聚徒众，将为国灾”。玄高虽未遭受杀害，但被摈至河北林阳堂山。在此他继续聚徒三百，“神情自若，禅慧弥新”（《玄高传》），其中得神异者十一人。

此后，玄高又游凉土，受到北凉沮渠蒙逊的重视。北魏拓跋焘占据平城后，把玄高迎回平城，太子晃奉玄高为师。后在太武帝灭佛事件中遇害。

玄高的禅法属于安般守意禅，是安世高所介绍的那一类禅法。但他同时也是个神异僧，多呈灵异之象，亦善念咒。这些，都与北方地区多数禅系相似。

佛陀——佛陀弟子慧光、道房——道房弟子僧稠一系的禅法，始终受到官方的支持，是南北朝时期北方地区最有势力的禅法派系。

据《魏书·释老志》记载，早在北魏政权迁都洛阳之前，嵩山已成为禅僧集居之处。孝文帝太和二十年(496)，“西域沙门名跋陀，有道业，深为高祖所敬信。诏于少室山阴，立少林寺而居之，公给衣供”。这是少林寺建立之始。《释老志》所载的跋陀也就是《续高僧传》的佛陀禅师。佛陀系天竺人，孝文帝时抵平城，深受敬重，帝为其“别设禅林，凿石为龛，结徒定念”。平城富室康家“赀财百万”，也为其造别院，使之“常居室内，自静遵业”。当其禅修之时，“有小儿见门隙内炎火赫然”。住少林寺后，“四海息心之俦，闻风响会者，众恒数百”（《续高僧传》卷一六，《佛陀传》）。这里所谓“炎火赫然”，或称“火光定”，即出火之禅定，实属神异的一种。除此之外，佛陀禅法的具体内容和特色，并无记载，但我们可以从他再传弟子僧稠的禅法中加以推测。

僧稠初从“跋陀之神足”道房“受行止观”。然后北游定州嘉鱼山，

“敛念久之,全无摄证”,忽遇泰岳来僧“苦劝修禅,慎无他志”,乃“旬日摄心,果然得定”。又诣赵州障洪山道朋禅师,“受十六特胜法,钻仰积序,节食鞭心”,“因证深定,九日不起。后从定觉,情想澄然,究略世间,全无乐者”。自觉有得,便诣少林寺祖师跋陀呈己所证。跋陀对他说,“自葱岭已东,禅学之最,汝其人矣”,“乃更授深要”(《续高僧传》卷一六,《僧稠传》),即住嵩岳寺。

住嵩岳寺期间,僧稠已经完全把握了佛陀禅法的要义,从而开始全力传播和发展这一派系的禅,不久即有随修弟子百余人。离开嵩岳寺后,他辗转北方各地(如西王屋山、青罗山、马头山、常山、大冥山等)。据说,所在之处“奉信者殷焉”,官员纷纷就山供养。受僧稠禅法的影响,“燕赵之境,道味通被,略无血食。众侣奔赴,礼贶填充。……息心之俦,更新其器”。他受到北魏、北齐诸帝的竭诚敬奉,魏孝明帝前后三召入宫供养;魏孝武帝“为立禅室,集徒供养”;齐文宣帝敕于邺城建云门寺请居,兼为石窟寺主。

齐文宣帝在位期间,僧稠“两任纲位,练众将千,供事繁委,充诸山谷”。并敕“国内诸州,别置禅肆”。文宣帝令“以国储分为三分,谓供国自用及以三宝”,即“敕送钱绢被褥,接轸登山,令于寺中置库贮之,以供常费”。为弘扬禅法,宣帝建议废除讲论法师,说:“佛法大宗,静心为本。诸法师等,徒传法化,犹接嚣烦,未曰阐扬,可并除废。”(《僧稠传》)卒后,火化之日,“四部弥山,人兼数万,香柴千计。日正中时,焚之以火,莫不哀恸断绝,哭响流川”(《僧稠传》)。对此,道宣不禁感叹道:“佛化东流,此焉盛矣!”他在《续高僧传》卷二〇《习禅篇·总论》中又说,“高齐河北,独盛僧稠”,这可以说如实地反映了当时北方禅学界的状况。

僧稠的禅法师承较杂,但基本上还是源于佛陀。他先从道房受行止观,最后又在佛陀面前呈己所证,不仅得佛陀印可,而且更受深要。因此,僧稠的禅法是对佛陀的继承和发展。

僧稠禅法的基本内容，是修“四念处”法的“十六特胜法”。“四念处”是小乘禅法，是在修“五停心观”①之后修的观法，它们是：“身念处”，观身不净；“受命处”，观受为苦；“心念处”，观心无常；“法念处”，观法无我。这“四念处”法的修习，要求在禅定中有对治的具体对象（“观”），逐层深入地破除对世间的留恋执著。《涅槃经》（卷一一）之《圣行品》略有不同，它突出的是通过观身不净、观识无常，联系白骨观、因缘观、佛现前等，最后“得住于堪忍地中”。

“十六特胜法”是与“四念处”法相联系的观法，它们是：知息入、知息出、知息长短、知息遍身、除诸身行、受喜、受乐、受诸心行、心作喜、心作摄、心作解脱、观无常、观出散、观离欲、观灭、观弃舍。

可以看出，僧稠的禅法基本上属于小乘范畴。通过“四念处”法的修习，达到对原始佛教“四谛”、“十二因缘”教理的体验，觉悟到“究略世间，全无乐者”（《僧稠传》）。他把苦行当做实现解脱的最重要手段，因而全面禁性欲、节食欲、修死想，其入定则常以“七日为期”、“九日不起”（《僧稠传》）。“十六特胜法”包括调心、数息、观想等更为具体的修行方法，最终目的也是要达到同样的觉悟。

总之，佛陀——道房——僧稠系统的禅法，不包含深奥的哲理背景，观想和对治的对象明确，修习的层次清楚而易于把握，所以它理所当然地受到一般禅僧和普通民众的热忱欢迎。又由于这一派系的禅法教人忍受现实痛苦，安于不幸遭际，因而也获得上层统治者的多方支持。

僧实的禅法与僧稠基本上属于同一系统。僧稠在从道房受行止观前，先投僧实而出家。僧实先归依于道原法师，后于北魏孝文帝太和末年(499)在洛阳遇勒那摩提三藏，便从受禅法。后来他又“寻师问道，备经循涉。虽三学通览，偏以九次调心，故得定水清澄，禅林荣蔚”（《续高僧传》卷

---

① “五停心观”是指在修习“四念处”法之前需修的五种禅观，以清除世俗心绪和欲望，使心安定。它们是：不净观、慈悲观、因缘观、界分别观、数息观，分别用以对治贪欲、瞋恚、愚痴、我见、散乱之心。

一六,《僧实传》)。所谓"九次调心",即是严格按照"九次第定"法调整心理和呼吸,使心不散乱而住于一境,并渐次深入,从"初禅次第定"逐步递进到最高的"灭受想次第定"。这是佛教相当古老的传统禅法,其苦行要求十分严格,禅定程序和章法更为细密而清楚。因此,僧实的禅法也在北方深受欢迎,备受帝王礼敬咨文,以至"化通关壤",瀍洛闻名。道宣《僧实传》记载说,僧实"能勤整四仪,静修三法;可宪章于风俗,足师表于天人"。僧实卒后,其弟子昙相等"传灯不穷,弥隆华实"(《僧实传》)。

道宣在总结僧稠、僧实派系禅学的影响时写道:

> 高齐河北,独盛僧稠;周氏关中,尊登僧实。宝重之冠,方驾澄安;神道所通,制伏强御。致令宣帝担负,倾府藏于云门;冢宰降阶,展归心于福寺,诚有图矣。故使中原定苑,剖开纲领;惟此二贤,接踵传灯,流化靡歇。(《续高僧传》卷二〇,《习禅篇·总论》)

可见道宣在评价北方禅学时对僧稠、僧实系统有所偏爱。"惟此二贤"之说,实际上排斥了同时代还存在的达摩禅以及其他各家的禅。这当然是片面的,但由此也可以看出,达摩等系统的禅在道宣时代还远远不是僧稠系统的对手,其社会影响也不可相提并论。

正当僧稠系统的禅在北方地区广为流传之时,被后世禅宗奉为"初祖"的菩提达摩及其弟子慧可也曾在嵩洛一带修习禅法。他们的禅法也构成一个独立系统,被称为"楞伽师禅"。楞伽师禅的展开,对北方禅界造成巨大冲击。

达摩来华,带来新型禅法。据道宣《菩提达摩传》记载①,达摩禅内容如下:

> 如是安心,谓壁观也;如是发行,谓四法也。如是顺物,教护讥嫌;如是方便,教令不着。然则入道多途,要唯二种,谓理、行也。藉

---

① 题为达摩弟子昙林作的《略辨大乘入道四行及序》,所述达摩禅法内容与道宣所载一致,一般认为也可信;或以为道宣所载即出自昙林记述。

教悟宗，深信含生同一真性，客尘障故，令舍伪归真。凝住壁观，无自无他，凡圣等一，坚定不移，不随他教，与道冥符，寂然无为，名理入也。行入，四行，万行同摄。

这就是说，无论“安心”、“发行”、“顺物”、“方便”，都可看做是“入道之门”。但归结起来，则有“理入”、“行入”两个要点。

所谓“理入”，即“凝住壁观”，以“理”作为观想的对象。“与道冥符”，即与“理”冥符。所谓“壁观”，是使心如壁立，不偏不倚[①]。“深信含生同一真性，客尘障故，令舍伪归真”，体现的是《涅槃经》经《胜鬘经》而发展起来的（由真谛传译）如来藏（真如）缘起说。达摩所持的四卷本《楞伽经》也曾反复申述这一思想。我们有理由指出，“藉教悟宗”的“教”，便是指四卷本《楞伽经》，是指经典、教义；“宗”，便是指《楞伽经》所说的“自宗通”，是“自觉圣智境界”（卷三）。由于这种境界需要依“教”悟入（这里的“悟”，当是直觉、自证、内证），所以说为“藉教悟宗”。藉教悟宗的实现，意味着“理入”的完成。这样看来，所谓禅宗一向“不立文字”、“教外别传”，实际上是一种严重的歪曲。至少在达摩时代，没有离开“教”，从而也不可能离开“文字”。由此看来，天台宗的止观学说与早期楞伽师有相似之处。

所谓“行入”，就是上述“发行”所采用的“四法”，也称“四行”。初“报怨行”者，是指通过苦修，做到无爱憎、无怨怼，对一切都甘心忍受。二“随缘行”者，是说要以众生“无我”的佛学原理为依据，认识到苦乐荣辱等全系宿因所造，故而“得失随缘”、“缘尽还无”，唯感缘起的心体寂静（“心无增减”）。三“无所求行”者，是要摆脱世俗的贪著，因为贪著是人生痛苦的根源。四“称法行”者，是说对上述三行的实践，要以“性净之理”作指导，与之相称方可。这实际上等于说“行入”当以“理入”为基础，

---

① 吕澂先生认为，壁观乃地遍处法门，“地遍处者，观地之色也，方便涂土于曼荼罗，随倚壁观之”。见《禅学述原》，载于《中国哲学》第13辑。

而在“理入”同时，又必须结合“行入”。这些地方，在天台佛教中也有类似的表达。

全面考察达摩禅法的主体“理入”、“行入”，它既不等同于印度传统禅法，也不相类于当时北方地区流行的各类禅法，它是一种新型的禅法，具有创造性的意义。客观地说，达摩禅的特色，在于以深奥理论为指导，展开高度自觉的实践。它既是一种哲理的“禅学”，又是一种实践的“禅法”。由于达摩禅强调“理入”，从而使它在历尽北方禅系的攻击和排斥之后，最终得以与南北朝官方哲学在共同关心的本体论基础上相互配合，并在具备较高儒、道文化素养的佛教徒中逐渐找到同道。其结果，达摩禅日益朝着重智轻悲方向发展。

道宣在《习禅篇·总论》中明显表达了对僧稠禅法的偏爱，而对达摩禅则颇有微词。他认为，这两家禅系的主要差别在于：“稠怀念处，清苑可崇；摩法虚宗，玄旨幽赜。可崇则情事易显，幽赜则理性难通。”僧稠禅法依“四念处”、“十六特胜法”而行，浅显明确，对于一般信徒来说，只要具有虔诚的佛教信仰和高度的精神需求，循序渐进，都可展开践行并获得不同层次上的觉悟。达摩禅法，本质上是一种领会自心的直观，是对如来藏佛性的自证自悟，既无具体的阶级规范可循，又无观想的对象和对治的目标可遵，被视为“忘言忘念，无得正观为宗”（《续高僧传》卷二五，《法冲传》）。它有自己所依的经典，有自己的哲学背景，其“理入”说比较深奥（“玄旨幽赜”），需要有较高的文化素养以及直观领悟能力，对于普通信徒来说无从把握。

这种差异表明，当达摩在中国北方初传其“南天竺一乘宗”禅法时，还缺乏同道。原因之一，它们是两个不同的禅学派别。僧稠一派的禅适应北方地区社会的实际需要，接近北方民众的心理状态，而达摩创立的禅则与当时社会的实际需要及北方禅众的悟解能力存在一定距离。了解这一点，将有助于增进对慧文、慧思、智𫖮三代禅师禅学演变的认识。

事实情况显示，由于达摩禅的反传统立场，才使他和他的弟子们的

佛教活动遭到最强有力的抵制。史传达摩遇毒，其弟子慧可、林法师遭人斫臂，乃至文学之士也“多不齿之”；慧可“流离邺、卫，亟展寒温”，而“滞文之徒，是非纷举”（《续高僧传》卷一六，《慧可传》）。这些记载都向世人表明，达摩禅在北方未能为人们所接受，从之者寥寥，处于萧索状态，以至达摩之死或曰“不测于终”，或曰“灭化洛滨”，十分惨淡。

据说，达摩另有弟子僧副，于齐建武（494—497）年间游历南方，住于钟山定林下寺，“王侯请道，颓然不怍；咫尺宫闱，未尝谒觐”（《续高僧传》卷一六，《僧副传》）。这是达摩禅最早的南下传播。资料显示，僧副在南方受到了帝王的重视，而他本人则对王侯贵族仍保持距离，对丰厚的待遇无所留意。

南北朝政治的长期分裂，使南北两地文化思想的地区性差别得到延续，同时也使佛教表现出南北不同的色彩。

南方自永嘉衣冠南渡以后，继承魏晋之风，盛行玄学。东晋南朝士族享有社会特殊地位，玄学依然风行。如宋文帝赐羊玄保二子之名分别为咸、粲，以比拟魏晋玄学家阮咸、荀粲，他说：“欲令卿二子有林下正始余风。”（《宋书》卷五四，《羊玄保传》）天竺沙门佛驮跋陀罗住道场寺，僧弼在给宝林的书信中把他比做王弼、何晏一般的人物，说：“道场禅师甚有大心，便是天竺王、何风流人也。”（《高僧传》卷二，《佛驮跋陀罗传》）可见，对玄学的尊崇正是当时的社会风尚。赵翼在论及南朝学风时指出：

> 梁时，五经之外，仍不废老庄，且又增佛义。晋人虚伪之习，仍然未改，且又甚焉。风气所趋，积重难返。直至隋平陈之后，始扫除之。盖关陕朴厚，本无此风，魏周以来，初未渐染。（《廿二史札记》卷八《六朝清谈之习》）

南北风习之异既由来已久，也就难以消除。

由于玄学的盛行，南朝佛教受其影响，表现为重视义学的传统，并在教理上多所发明。刘宋时代，在建康组成了以佛驮跋陀罗和求那跋陀罗

为核心的译场，涌现出慧观、慧严等一大批义学僧侣。宋文帝元嘉之世(424—453)，注重玄学义理，在佛教中也流行玄谈性的义理佛教。齐竟陵王萧子良在任司徒时，移居鸡笼山邸(即通名"西邸")，文学之士沈约、谢朓、王融、萧琛、范云、任昉、陆倕、萧衍(即后来的梁武帝)一起与之交游，号称"八友"。他常在西邸召集名僧讲经，宣传佛教义理。他本人亲自讲述经义，并编撰有关佛教文字十六帙，一百十六卷，抄经三十五部，对当时流行的经论普遍有所涉猎。

梁武帝在复兴儒学的时候，有意识提倡佛教，以此笼络广大僧侣以及世代奉佛的士族，并把人们对现实利益的关心引入对彼岸世界的向往。为了表示他以人王而兼法王的特权，梁武帝曾三度舍身寺院，于高座讲经，并把自己所注的经解用制旨形式颁示群臣和僧众。据记载，他曾自疏《涅槃》、《净名》等经典，自讲《般若》等经义，诏编《众经要钞》、《经律异相》、《义林》等佛学类书。在他的带动下，有关形神、因果问题的论争达到了很高的水平。

由于梁武帝对佛教义理的重视，有力地刺激了佛教内部学术思想的繁荣和发展，佛教一变以往笃守师承的学风，开始各抒己见，异解纷呈。这样，佛教思想在中国逐渐走向成熟，进入独立学说体系的酝酿时期。陈、隋之际天台宗的形成和隋代三论宗的建立，无疑在很大程度上受惠于梁武帝对佛教义理的积极提倡。

此外，梁武帝的长子昭明太子、三子简文帝、七子元帝，也都以爱好佛理著称。昭明太子著有《解二谛义》等论文。陈武帝等陈代帝王也善于利用佛教笼络人心，他们除了舍身、建法会之外，悉心推广佛教义理，尤其重视《大品般若经》和"三论"(指《中论》、《百论》、《十二门论》)思想的辨析。

在帝王义理佛教活动的影响下，南朝士族子弟、文人学士，纷纷与僧侣密切交往，共同研讨佛法。如吴郡张畅、南阳宗炳、南阳刘虬等人与僧慧友善，而僧慧学通老庄，又善讲说《涅槃经》、《法华经》。又如庐江何点、汝南周颙、齐郡明僧绍、濮阳吴苞、吴郡张融等人，均礼敬僧远。又何

点曾请义学僧僧印为法师，召集僧众，讲解“三论”、《法华》等经典，听者达七百余人。何点之弟何胤与开善寺智藏交游，亲注“三论”中《百论》和《十二门论》各一卷。汝南周颙“泛涉百家，长于佛理”（《南齐书》卷四一，《周颙传》），曾被酷爱玄理的宋明帝召入殿内侍奉、谈论。佛理上周颙注重《般若》和“三论”，后来著《三宗论》以明空、假二谛之义，对三论宗的形成有一定影响。陈郡谢灵运支持道生的“顿悟”说，著有《辨宗论》，还与慧严、慧观一起改编北本《大般涅槃经》。

从整体上看，南朝佛教由于社会环境和思想文化背景等方面的原因，表现出重视教义、偏重理论发挥的特点。故而汤用彤先生说：“佛义与玄学之同流，继承魏晋之风，为南统之特征。”[①]这已是多数学者的共识。

北方自北魏鲜卑族拓跋部贵族入主中原后，长期致力于振兴儒学，用儒家的纲常名教巩固王权统治。北朝儒学上承汉代，遵循汉儒旧注，学风比较保守。由于大批士族南渡，玄风自北向南转移，北方玄学呈衰落之状，统治者也已无意于提倡玄学。在这种社会环境和文化背景下，北朝佛教表现出重视禅定、诵经、持戒的具体修行以及建寺、造像的宗教活动的基本特点，其实践性格比较明显。但至南北朝后期，随着佛教的滋长和发展，所谓“北方重实践，南方重义理”的差别正在逐渐缩小，它为佛教宗派的出现指出了方向。

北魏当道武帝、明元帝相继对佛法表示崇敬时，鸠摩罗什正为后秦姚兴所敬，在长安草堂寺集义学僧八百人译经，宣讲义理。孝文帝远谋深虑，将佛教事业的兴盛与入主中原、巩固统治联系起来，把提倡佛教与推行汉化加以结合。他不仅常命沙门讲解佛经，讨论经义，而且自己“尤精释义”（《魏书》卷七，《高祖纪》），“手不释卷，顷便为讲”（道宣《释迦方志》卷下）。他的后继者宣武帝也“尤长释氏之义”（《魏书》卷八，《世宗纪》），常于宫内广集名僧，标明义旨。由他们倡导的洛阳佛理研习之风，

---

① 《汉魏两晋南北朝佛教史》，中华书局 1983 年版，第 297 页。

延及北朝后期佛学的展开。据载,义学沙门道登曾有意南渡,但遭同学法度劝阻,说:“此国道学如林,师匠百数。何世无行藏,何时无通塞?十分含灵皆应度脱,何容尽期南国!”(《续高僧传》卷六,《道登传》)“道学如林,师匠百数”,这是北魏佛理研究开始兴起的真实写照。

与此同时,随着佛教的传播,南方禅法也已有可观的形势。在慧思时代(515—577),江南禅学早已流行并有所发展。在罗什译出许多禅经后,“祖习逾繁,昙影、道融励精于淮北,智严、慧观勤心于江东。山栖结众,则慧远标宗;独往孤征,则僧群显异”,“逮于梁祖广辟定门,搜扬宇内,有心学者,总集扬都,校量深浅,自为部类。又于钟阳上下,双建定林,使夫息心之侣栖闲综业”(《续高僧传》卷二〇,《习禅篇·论》)。当然,与北方相比,尚不能与之抗衡。这里既有学风和环境的因素,也有佛法渐侵的原因。

上述情况表明,南北朝佛教在长期发展过程中,南北两地都出现了将义理探讨与禅法实践相结合的要求和倾向。这样一种要求和倾向,不仅符合南北朝政治统一的历史趋势,而且也为佛教宗派的产生创造了客观条件。作为这一历史转折时期和佛教融合时期的高僧,天台宗的创立者们必然从中获得启发,从而使他们所创立的天台佛教沿着义理与实践并重的方向展开。

第二节 慧文的禅法思想

天台宗的建立有一个过程,在它的实际创始人智顗之前,尚有先驱者慧文和慧思两位禅师。慧文和慧思早年在北方传授禅法,是众多的禅法派系之一,但他们的禅法及其境遇都与早期楞伽师相似,这是个令人深思的问题。

这种相似突出表现在以下三个基本方面。

第一,早期楞伽师禅在北方地区受到以僧稠系统为代表的传统禅法

的排斥，达摩及其弟子都在不同程度上遭到迫害。与此同时，天台宗的先驱者如慧文、慧思，也都传法于北方，他们的禅法传授也都未能在北方地区获得成功，而且还受到了与早期楞伽师禅类似的迫害。这一现象至少说明，他们两家的禅法与当时在北方地区流行的传统禅法有不一样的地方，无法与传统禅法沟通并取得同等地位。

由于相同的环境遭遇，楞伽师和天台先驱都对“末法”有切身的体验，有着浓厚的“末法”意识。只不过是，由楞伽师禅发展起来的禅宗后来逐渐将它摆脱了，而天台宗的历代宗师则始终未能摆脱这种“末法”观念，并随着社会历史的进程和佛教在宋以后的衰落，有不断加深的趋势。

第二，所谓在禅法上与楞伽师禅的相似，主要表现在重智轻悲方面。楞伽师禅从达摩开始，就强调“理入”，实践观心、安心，提倡“藉教悟宗”、智慧解脱。天台宗的先驱者慧文、慧思所实行的禅法，所依经典与楞伽师禅不尽相同，但同样重视智慧解脱，形成思想理论特色。达摩禅法传至道信、弘忍时，在以《楞伽经》为所依的基础上，加入了《般若经》。《楞伽经》说“如来藏”佛性，《般若经》论万物本质真空；如来藏之“有”与般若之“空”的结合，相当于“中道”观或“二谛”说。慧文所依为《大智度论》，慧思所依为《法华经》，至智𫖮而完成“三谛圆融”说。《大智度论》重点论述般若“性空”原理，《法华经》由开方便门而阐明“诸法实相”思想，“三谛圆融”说则是在二谛说基础上发展而成的。

诚然，禅宗因过于重视个体对禅的意境的体验，后来没有能发展出哲学理论体系，而天台宗则在智𫖮那里就已形成庞大的理论体系，此后又有后继者们的不断继承和发挥。

第三，为了谋求发展，楞伽师和天台早期禅师在传法地域上都有自北向南的转化趋势。楞伽师自僧璨（所谓禅宗“三祖”）起，长期隐居于皖公山（在今安徽潜山境内）、司空山（在今安徽岳西境内），并在独山（在今安徽六安西南）滞留过，据传他还南下广东罗浮山数年。其弟子道信则初住江西吉州，复上庐山，继而住湖北黄梅。道信弟子弘忍不仅受学于

黄梅,而且传法于黄梅。道信和弘忍时代,完成了"东山法门"的建立。"东山法门"形成和弘传区域,属于古代楚文化发达区域,哲理的思维、自由的玄想成为这一区域文化的重要特征。东晋南朝,玄学本体论哲学十分繁荣发达,佛教般若学为配合玄学本体论,"空"与"无"之说相互印证发挥,使哲学本体论以及抽象的思维方式获得推广和发展,为时人和后人留下深刻久远的影响。这一地域上的转移,使达摩禅获得了生机,摆脱了被动局面。

同样,慧思为了摆脱北方禅系的干扰,也曾不断南下。他初住光州大苏山,大苏山所处地理位置已是淮河以南,与皖公山、司空山大约同一纬度,这里可以较多地接受南方佛教思想。就是在这里,他开始了"教禅并重"、"定慧双开"的佛教活动,并很快受到各阶层人士的欢迎。慧思走的这条道路,也就相当于后来道信、弘忍所走的道路。他们把禅学的重点都落实在引发智慧方面,都循着"重智轻悲"的方向展开。《佛祖统纪》所说慧思"盛弘南方",而在北方的慧文弟子们则"皆无闻焉",原因就在这里①。

根据佛教史书记载,天台宗后世学者开列本宗早期的传法世系为:

龙树……慧文——慧思——智𫖮——灌顶——智威——慧威——玄朗——湛然……

这就是所谓"天台九祖"。

将印度佛教中观学派的创立者龙树菩萨列为天台初祖,自然显得勉强,不免带有"攀龙附凤"之嫌。但智𫖮之前的慧文、慧思以禅法传承,成为天台宗的先驱者,则是可以确认的。《摩诃止观》卷一之上有这样的

① 但就天台宗的思想体系而言,仍与禅宗有根本性区别。禅宗在其发展过程中,不断发扬和光大"重智轻悲"的传统,并将它推至极致,以至于发展到"呵佛骂祖"的极端。而天台宗自智𫖮大师起,开始确立既与北方禅系不同,又与后来禅宗有别的平衡体系。也就是说,天台宗的学说虽然极其重视智慧解脱,但也不排斥慈悲实践,未曾走向极端。在天台宗后来的发展过程中,也始终沿着"悲智双运"这样一条主线展开。

记述：

> 智者师事南岳。南岳德行不可思议，十年专诵，七载方等，九旬常坐，一时圆证，大小法门朗然洞发。南岳事慧文禅师，当齐高之世，独步河淮，法门非世所知，履地戴天，莫知高厚。文师用心，一依《释论》。论是龙树所说，《付法藏》中第十三师。智者《观心论》云“归命龙树师”，验知龙树是高祖师也。①

因为慧文、慧思、智𫖮三代禅师都很重视龙树的《大智度论》和《中论》，慧文还以《大智度论》为所依，说明他们都曾受龙树中观学说影响，因此，“归命龙树师”，从学说体系角度又是不无道理的。但从直接师承上讲，智𫖮的天台学说源于慧文、慧思。

慧文，有关他的生平情况的资料很少，在道宣的《续高僧传》中，没有为他立传。因此，他的籍贯、生卒年月等，均已不得而知。我们只能从道宣的《慧思传》以及智𫖮、灌顶等人的著作中，大致了解慧文的基本面貌。如，他的宗教活动时期大约在北朝魏、齐之际(535—557)，他一生没有著作流传下来。故后来的天台宗史书《佛祖统纪》说，慧文是东魏孝静帝、北齐文宣帝时的“行佛道者”，又说他“道化行于北齐受禅之后”。还说：

> 二祖北齐尊者慧文，姓高氏。……在高齐之世，聚徒千百，专业大乘；独步河淮，时无竞化；所入法门，非世可知。学者仰之，以为履地戴天，莫知高厚。师以心观，口授南岳。岳盛弘南方，而师之门人在北者，皆无闻焉。(《佛祖统纪》卷六，见《大正藏》卷四九)

这是志磐在综合当时存在的各种史料和传说的基础上写成的。而在此前形成的天台宗传纪著述如唐代慧祥的《弘赞法华传》、唐代僧详的《法华传记》等，都没有提到慧文。所以，最有价值的还是道宣《慧思传》中对慧文的追记，其中写道：“时禅师慧文，聚徒数百，众法清肃，道俗高尚，乃

---

① 这是《摩诃止观》的“缘起”部分，从语气上看，系灌顶所作。见《大正藏》卷四六。

往归依,从受正法。"(《续高僧传》卷一七)从这一记载看,慧文是在北方地区聚徒坐禅且有一定影响的禅师。又由灌顶《摩诃止观》的缘起部分所说"文师用心,一依《释论》",可证他主要依《大智度论》立说,并指导禅修。因此,慧文一方面奉行北方普遍遵行的禅法,另一方面又有自己的思想特点。

《佛祖统纪》卷六根据《摩诃止观》"文师用心,一依《释论》"之说,还作了以下的发挥:

> 文师既依《大论》,则知尔前非所承也。师夙禀圆乘,天真独悟,因阅《大智度论》引《大品》曰:欲以道智具足道种智,当学般若;欲以道种智具足一切智,当学般若;欲以一切智具足一切种智,当学般若;欲以一切种智断烦恼及习,当学般若。论自问曰:一心中得一切智、道种智、一切种智,断一切烦恼及习,今云何言以一切智具足一切种智,以一切种智断烦恼及习?答曰:实一切一时得,此中为令人信般若波罗蜜故,次第差别说。欲令众生得清净心,是故如是说。复此,虽一心中得,亦有初、中、后次第。……师依此文,以修心观。《论》中三智,实在一心中得。且果既一心而得,因岂前后而获?故此观成时,证一心三智,双亡双照,即入初住无生忍位。师又因读《中论》至"四谛品"偈云:因缘所生法,我说即是空,亦为是假名,亦名中道义。恍然大悟,顿了诸法无非因缘所生,而此因缘有不定有,空不定空,空有不二,名为中道。师既一依《释论》,是知远承龙树也。

对这段文字的理解,姑且不论其是否完全出自慧文禅法思想原意,就其与慧思、智𫖮前后三代法系学说思想的一致性而言,应该说是顺理成章的。同时,从慧文重视《大智度论》,到慧思、智𫖮的依《法华经》、《大智度论》,并逐渐转向以《法华经》为立宗经典,确实有一个过程,这对理解天台宗的形成过程是有益的。

据湛然《止观辅行传弘决》第一之一(见《大正藏》卷四六)以及志磐《佛祖统纪》卷六的记载,说是在智𫖮之前,禅法相承共有八家,他们是:

第一,明禅师,多用七方便,恐是小乘七方便;

第二,最禅师,多用融心,性相相融,诸法无碍;

第三,嵩禅师,多用本心,三世本无来去,真性不动;

第四,就禅师,多用寂心;

第五,鉴禅师,多用了心,能观一如;

第六,慧禅师,多用踏心,内外中间心不可得,泯然清净,五处止心;

第七,文禅师,多用觉心,重观三昧,灭尽三昧,无间三昧,于一切法心无分别;

第八,思禅师,多用随自意三昧,安乐行。

以上第七文禅师即慧文,第八思禅师即慧思。除了慧文、慧思与智𫖮三代前后相承,其余六师大约都是同时代人,曾互相参证,未必亲传。道宣的《慧思传》说,慧思在慧文处悟“法华三昧”,又往鉴师、最师等处述己所证,皆蒙随喜。他的《智𫖮传》又说,智𫖮受学于慧思,慧思从道于就师,就师受法于最师。

上述八师的共同点是,在禅法上重视观心法门,即所谓“融心”、“本心”、“寂心”、“了心”、“踏心”、“觉心”等便是。这种禅法与僧稠系统小乘“四念处”法距离较大,但与达摩系统安心壁观大乘禅法比较接近。尤其是慧文“多用觉心”,更与达摩的“理入”说有相似之处。所谓“觉心”,指本觉妙心,即相当于佛性。因为一心之灵性,本来离却迷妄,本来觉悟,故而一切众生,本来是佛。多用觉心,就是要由定发慧,通过禅定修习,发现本觉之性。这一思想,相当于达摩禅通过凝视壁观而认识到凡圣等一、与道冥符。这也就是说,慧文的禅法同样具有宗教理论悟解与大乘禅学实践相结合的特点。只是,达摩依据的是四卷本《楞伽经》如来藏佛性思想,而慧文依据的是《大智度论》般若智慧学说。这两部经论虽然属于大乘佛学不同体系,但又是可以相通的。如来藏思想重视众生本具真

如佛性,而般若学说强调智慧解脱;真如佛性是觉悟的根据,智慧解脱以觉悟为条件。

湛然《止观辅行传弘决》接着又说:“如此观之,虽云相承,法门改转。慧文以来,既依《大论》,则知是前,非所论也。”这表明,慧文的禅法因以《大智度论》为所依,所以又与其他诸师并不一致,有了自己的特色。由他所传授的观心法门,后来为智𫖮继承,并在临终前以《观心论》口授弟子。湛然后来评述道:“观心,乃是教行之枢机。”(《法华玄义释签》卷一三,见《大正藏》卷三三)从天台宗的立场看,这是有一定道理的;它标志着从慧文到智𫖮的一脉相承关系。后来,《佛祖统纪》将道宣《慧思传》所说“从受正法”,改写为“师以心观,口授南岳”(《佛祖统纪》卷六),即以“心观”口授替代“正法”之传,以突出天台宗“一心三观”的师承关系。虽然它没有多少史实依据,但从慧文“观心”法门角度看,也不能说毫无道理。

通过以上分析,可以看出,在禅师辈出的北朝,慧文虽非出类拔萃的人物,但他因禅学上的不同凡响,预示着将有广阔的前景。他与达摩相似,不仅遵行禅法实践,而且重视智慧解脱。这两个系统的禅学,最终演化为中国最有影响的两个佛教宗派。但是,在北朝时期,他们的禅学影响却远在僧稠系统之下。

道宣在他的《续高僧传》的《习禅篇・总论》中,对一般禅者单纯坐禅入定而不重智慧、忽视经典的现象,曾提出过如下批评意见:

> 顷世定士,多削义门。随闻道听,即而依学。未曾思择,扈背了经。每缘极旨,多亏声望。吐言来诮,往往繁焉。或复耽著世定,谓习真空;诵念西方,志图灭惑。肩颈挂珠,乱掐而称禅数;衲衣乞食,综计以为心道。又有依托堂殿,绕旋竭诚;邪仰安形,苟在曲计。执以为是,余学并非。冰想铿然,我倒谁识。斯并戒见二取,正使现行,封附不除,用增愚鲁。向若才割世网,始预法门,博听论经,明闲慧戒。然后归神摄虑,凭准圣言。动则随戒策修,静则不忘前智,固

> 当人法两境，真俗四依。达智未知，宁存妄识？如斯习定，非智不禅，则衡岭、台崖扇其风也。

在道宣看来，隋唐时期禅僧的这类风气，渊源于北朝重禅定轻智慧的习惯。因此，纠正的方法应当是“归神摄虑，凭准圣言；动则随戒策修，静则不忘前智”。他指出，南岳慧思、天台智𫖮的定慧双修、止观并重，与北方地区普通僧侣的盲目坐禅不同，开了一代禅学新风。

对此，汤用彤先生曾发表过以下精辟见解：“北朝末叶，衡岳慧思、天台智𫖮极言定慧之必双修，或亦意在纠正北朝一般禅僧之失欤！”[①]天台止观学说至智𫖮而成熟，但追溯其源头，确实应归之于慧文的禅学。

第三节　慧思的止观实践

慧思(515—577)，俗姓李，武津(今河南上蔡县境)人。他于十五岁(529)出家修道，“诵《法华经》及诸大乘，精进苦行”(《南岳思大禅师立誓愿文》)。年二十(534)时，受具足戒。此后一段时期内，他仍以持诵《法华经》和实践苦行为主。据道宣的《慧思传》说：

> (思)及禀具足，道志弥隆；迥栖幽静，常坐综业；日惟一食，不受别供；周旋迎送，都皆杜绝。诵《法华》等经三十余卷，数年之间，千遍便满。所止庵舍，野人所焚，遂显疠疾，求诚乞忏，仍即许焉。既受草室，持经如故。其人不久，所患平复。(《续高僧传》卷一七，以下略称《慧思传》)

又据他自著的《立誓愿文》[②]，表明这种苦行实践乃是基于一种深刻的末

① 《汉魏两晋南北朝佛教史》，第561页。

② 《立誓愿文》一卷，因《续高僧传》未曾载录，故有人认为属于伪作。但该文在《大唐内典录》中已有著录，且文中所记慧思出家求道过程以及具体宗教活动内容，与《续高僧传》所载相符。所以，我们有理由认为该文是慧思的著作。

法思想。这时期的慧思,俨然是一位严守戒律、注重苦行、认真实践的北方禅僧。他与当时北方禅者最大的区别,是他以《法华经》为所依,通过对《法华经》的持诵,为后来对"法华三昧"的开悟奠定基础。《立誓愿文》自述道:

> 至年二十,见世无常,众生多死,辄自思维,此身无常、苦、空,无有我人,不得自在,生灭败坏,众苦不息,甚可怖畏。世法如云,有为难信,其爱著者即为烦恼大火所烧,若弃舍者则至无为涅槃大乐。一切众生,迷失正道,永无出心。我为众生,及为我身,求解脱故,发菩提心,立大誓愿,欲求如来一切神通。若不自证,何能度人?先学已证,然后得行。

在他看来,当时北方社会的战乱环境和人生实况,与佛教的人生哲学完全相符,所以有必要偏于苦行实践,以作对治。

其后,慧思又因感梦而"勤务更深,克念翘专,无弃昏晓,坐诵相寻,用为恒业。由此苦行,得见三生所行道事"(《慧思传》)。所谓"坐诵相寻,用为恒业",是指以坐禅和持诵《法华经》为日常功课。而在他阅读《妙胜定经》后,"叹禅功德,便尔发心修寻定支"(《慧思传》)。意思是说,从此而更加注重禅定修习。

以上是慧思在见到慧文之前的情况。

在他见到慧文之后,因受慧文禅法思想影响,"性乐苦节,营僧为业,冬夏供养,不惮劳苦,昼夜摄心,理事筹度"(《慧思传》)。一方面保持着北方禅僧苦行坐禅的传统,另一方面"昼夜摄心,理事筹度",即加入了"定慧相资"的内容,开始了对"观"的重视。但是,从道宣《慧思传》的记载看,慧思既接受了慧文的思想影响,却又不满足于慧文的禅法,而着意将它向前推进,作了重大的改造。传云:

> 讫此两时,未有所证。又于来夏,束身长坐,系念在前。始三七日,发少静观,见一生来,善恶业相,因此惊嗟,倍复勇猛。遂动八

> 触，发本初禅。自此禅障忽起，四肢缓弱，不胜行步，身不随心。即自观察：我今病者，皆从业生；业由心起，本无外境；反见心源，业非可得；身如云影，相有体空。如是观已，颠倒想灭，心性清净，所苦消除。又发空定，心境廓然。夏竟受岁，慨无所获，自伤昏沉，生为空过，深怀惭愧。放身倚壁，背未至间，霍尔开悟，《法华》三昧；大乘法门，一念明达。十六特胜，背舍阴入；便自通彻，不由他悟。(《慧思传》)

这就是说，“昼夜摄心，理事筹度”的止观修习，最初未能使慧思有所证入，他便转而作系念长坐的传统坐禅工夫。但是，这种传统坐禅却导致“禅障忽起”、“身不随心”。于是，他重新审察自己的禅学，回复到慧文传授的止观并修，只是他把“观心”更置于突出的位置。

通过对“心”的观察思维，慧思认识到“业由心起，本无外境”；“反见心源，业非可得”。这是典型的大乘空宗思想，其背景是《般若经》和《大智度论》，直接继承自慧文，但已有所发展。在这一思想的前提下，慧思“又发空定，心境廓然”，随后又“霍尔开悟”。

慧思的开悟，既受惠于慧文由定发慧的思想，又得之于他长期持诵《法华经》的利益。所谓发“空定”，是指进入观诸法实相的禅定，它既与《大智度论》般若中观思想相一致，又与《法华经》的“但念空无相无作”之说相通。所以说，慧思开悟的内容是“法华三昧”、“大乘法门”。在慧思看来，《法华经》要高于大品《般若经》，前者说的是“圆顿”教旨，而后者只是说到“次第”禅观。他后来曾指示智顗道：“汝向所疑，此乃《大品》次第意耳，未是《法华》圆顿旨也。吾昔夏中苦节思此，后夜一念顿发诸法。吾既身证，不劳致疑。”(《慧思传》)由此可见，慧思之于慧文，在佛教思想上有两方面的联系。就继承而言，慧思的禅观吸收了《大智度论》反映的龙树大乘中观学说；就发展而言，慧思最终悟得的是《法华经》诸法实相原理。

当慧思在慧文处证悟“法华三昧”后，他曾“往鉴、最等师，述已所证，

皆蒙随喜”(《慧思传》)。这就是说,他的证悟,不仅为慧文所承认,而且为同时代的其他禅师所首肯,从而扩大了在教界的影响。从《立誓愿文》看,慧思的开悟,还与他曾广泛参访著名禅师、深入研习大乘经典有密切联系。如说:“遍历齐国诸大禅师,学摩诃衍。恒居林野,经行修禅”;“恒在河南习学大乘,亲觐供养诸大禅师,游行诸州,非一处住”。这一背景,使他接受到禅学各种流派的影响,思想上带有某种开拓的色彩。但是,从证悟的主体角度上说,慧思强调的是自悟,即所谓“霍尔开悟”,“不由他悟”;“若不自证,何能度人”。因此,他本人未曾强调与慧文的师承关系,如在《立誓愿文》中,前半部分详细记述他自己从二十五岁至四十四岁的全部经历,却无一字提及慧文。

正是由于慧思对自悟的强调,使得此后形成的天台宗特别注重智慧的开发,不苟同于同时代的一般禅系的枯坐冥想。同时,慧思本人虽无意于确立师承系统,但这并不表明可以否认慧文对他的重要影响,其中包括学说上的传承和法统上的联系。《慧思传》所说“乃往归依,从受正法”,清楚地说明了这一点。“乃往归依”,指师徒关系的存在;“从受正法”,指学问授受的事实。

慧思在开悟“法华三昧”后,逐渐完成他的思想体系和止观实践。其关键因素,在于地域上向南方的转移。

据《慧思传》记载,慧思受诸多禅师的认可后,“研练逾久,前观转增;名行远闻,四方钦德;学徒日盛,机悟实繁”。于是,“以大小乘中定慧等法,敷扬引喻,用摄自他”。结果,“众杂精粗,是非由起。怨嫉鸩毒,毒所不伤;异道兴谋,谋不为害”。这表明,由于他以大、小乘经论为依据,为徒众讲说禅学,从此招来是非乃至陷害。若按《立誓愿文》所说,因论议、讲说大乘经典,尤其是讲说大乘般若之学,他一再受北方“末法”僧徒的干扰,乃至经历了九死一生的危难,以此为理由,他“意决不欲向北,心欲南行”。年三十四(548),他由河南兖州(辖今河南东北地区)“舍众渡向淮南山中”。年三十六(550),北齐文宣帝敕召国内大禅师入内台供养,

慧思予以拒绝。年四十(554),再次南移,入光州大苏山。

《慧思传》又说,慧思的原意,当时想直下武当、南岳,完成止观实修。但因"值梁孝元倾覆,国乱,前路梗塞",故"权上大苏山"。这一地区属于"陈、齐边境",因而,"兵刃所冲,佛法云崩,五众离溃。其中英挺者,皆轻其生重其法,忽夕死庆朝闻,相从跨险而到者,填聚山林。思供以事资,施以理味"。可见,慧思的南下,给陈、齐边境地区的僧侣以新的希望,他便成为这一地区事实上的佛教领袖,具有很强的号召力。

在光州,慧思受大众之请,讲说《般若经》和《法华经》,"随文造尽,莫非幽赜"。智顗也就是在这个时候,不避战乱,前来师事慧思的,并且很快成为慧思众多弟子中的佼佼者。从上述情况看,慧思似乎已经摆脱了北方禅界徒众的干扰和迫害。这显然是地区性佛学的差异在发生作用。慧思能在光州顺利讲说《般若经》和《法华经》,并且又令智顗代讲《金光明经》,正是实现他自己理想的重要步骤。当智顗代讲《金光明经》,至"一心具万行"处表示疑惑时,慧思明确告诉他,《法华经》体现的圆顿之旨是自己亲身证得的,容不得怀疑。于是,智顗按照其师指示,受《法华》行法,更有所开拓。

慧思在光州的弘法时期,是他一生佛教事业和禅学思想的转折点。在前后十四年(554—568)内,他不仅开创了将《般若经》的中观学说与《法华经》的实相理论结合的思想体系,而且严格实践止观,定慧双开;通过长期不懈的弘法实践,壮大了这一派禅学的队伍,扩展了这一禅系的社会影响。这些成果,为智顗创立天台宗提供了必要条件①。

① 现河南光山县境内净居寺始建于唐代,但其前身即系慧思当年结庵修习禅观处。嘉靖《光山县志》卷一云:"寺在光山县南四十里,大苏山之南、小苏山之北……唐神龙中,道岸禅师始建寺于其地。广明庚子之乱,寺废于兵火。至乾兴中,乃复赐名曰梵天云……苏文忠公被谪黄州,时好游光山之净居寺,非为接壤于黄,第以福乡灵境……"卷九又云:"光山县净居寺有僧名慧思,以大小乘定慧等法根引喻,习慈忍行,奉菩萨三聚戒,衣服率用布,寒则加以艾,北齐天宝中驻锡。"(《天一阁藏明代方志选刊》,上海古籍书店,1963年影印)可知在慧思之时,天台宗尚未确立必要的物质基础,也无强大的僧团组织系统,作为宗派的条件还没有成熟。或以为净居寺是天台宗的祖庭,恐怕很难成立。

陈光大二年(568),因"弊于烽警,山侣栖遑,不安其地",慧思乃率弟子四十余人径趣南岳。南岳为陈朝所辖之境,慧思至此,总算成就了多年心愿。《慧思传》记载他在南岳弘法所获得的成就,说:"陈世心学,莫不归宗;大乘经论,镇长讲悟。故使山门告集,日积高名。"不久,陈宣帝闻其弘法功德,敕命入京,迎住于栖玄寺。其时,"举朝瞩目,道俗倾仰",他受到金陵上下的一致称誉。这一盛况,对于正在陈朝境内展开创宗立派活动的智顗来说,无疑是极有力的支持和鼓舞。及至他重返南岳之后,"每年陈主三信参劳。供填众积,荣盛莫加"(《慧思传》)。慧思在南岳弘法前后十年,始终受陈朝帝王的特殊礼遇。他以此为条件,"说法倍常",止观双修,定慧并进,展开了对传统禅法的改造,丰富了传统禅法的实际内容,为智顗以止观为核心的天台学说及其实践的完成奠定了基础。

道宣《慧思传》又指出:

> 自江东佛法,弘重义门。……而思慨斯南服,定慧双开,昼谈义理,夜便思择。故所发言,无非致远,便验因定发慧。此旨不虚,南北禅宗,罕不承绪。

这就是说,随着慧思弘法活动在地域上的不断南移,他的禅学日趋完善,并受到僧俗两界的充分重视。慧思禅学的核心是"教禅并重"、"定慧双开"。这里所谓的"昼谈义理",谈的是佛教理论,"夜便思择",指具体的禅定、止观实践。两者的有机结合,构成慧思禅学的完整内容。这一事实说明,他在地域转移的过程中,不仅继承了北方佛教重视禅定实践的风格,而且注意吸收南方佛学的传统,提倡对佛教哲学的思索。显而易见,慧思以一个北方禅僧的身份来到南方,有效地开展了南北佛教的融合统一活动。这是他对当时佛教事业的一项重大贡献。智顗天台宗的建立,应该被视为这一进程的必然结果。

上述事实同样表明,慧思统一南北佛教学风的活动,也只有在实施

地域转移的过程中才有可能。在经历了北方佛教的种种挫折之后，为了摆脱王权政治以及“末法”时代来自佛教内部的迫害，慧思坚定地把南朝作为自己佛教事业的寄托。他在《立誓愿文》中自述道：

> 从年二十至三十八，恒在河南习学大乘，亲觐供养诸大禅师，游行诸州，非一处住。是时国敕，唤国内一切禅师入台供养。慧思自量愚无道德，不肯随敕，方便舍避，渡淮南入山。

与此“不肯随敕，方便舍避”形成鲜明对照的是，他在入南岳之后，却“敕承灵应，乃迎下都，止栖玄寺”，其时“举朝瞩目，道俗倾仰”（《慧思传》）。慧思之决意“托身陈国”（慧祥《弘赞法华传》卷四，见《大正藏》卷五一），厌离北齐，既有政治上的原因，也有佛学上的背景。政治上，慧思视南朝为正统，不仅自己立意南下，而且命智𫖮效力于陈朝；佛学上，他与北方传统禅法水火不容，而倾向于南方自由的学风。强烈的末法观念以及社会现实，则促使他以南朝为政治依托，开展融合南北佛教的弘法活动。也正因为末法观念的刺激，使他在止观实践过程中始终具有强烈的苦行色彩。以上这些，又通过师徒关系，一一为智𫖮所继承。

慧思佛教思想的经典背景，主要是《大品般若经》和《法华经》。他很重视在日课中受持读诵《大品般若经》，并多次讲说该经，此事在《立誓愿文》中一再提及。他还曾发大誓愿，造金字《大品般若经》一部，竭诚供养。而读诵《法华经》也是他的常课。他不仅通过读诵《法华经》而自悟“法华三昧”，而且视《法华经》为圆顿教义，高于《大品般若经》，给予特殊的地位。

《大品般若经》全称《摩诃般若波罗蜜经》，是《大智度论》解释的对象，经论均由鸠摩罗什译出。慧思重视《大品般若经》与慧文以《大智度论》为依，两者理路一致，都是以般若为旨归，以空观为原则。其结果，使他们在禅法上致力于引发智慧、穷究实相。

罗什所译《大品般若经》九十品，基本内容不外智慧（般若）、实相（空

观)两大部分。自《序品》至第五《叹度品》为舍利弗般若,叙述佛使舍利弗谈论菩萨智慧;自第六《舌相品》至第二十六《无生品》为须菩提般若,叙述佛与须菩提谈论菩萨三解脱门;自第二十七《问住品》至第四十四《遍欢品》为信解般若,叙述佛与帝释谈论般若福德、又为弥勒讲说菩萨行;自第四十五《闻持品》至第六十六《累教品》为实相般若,叙述魔幻魔事和阿鞞跋致(不退转)相;第六十七《无尽品》至经末《嘱累品》为方便般若,叙述菩萨境、行、果,而以方便为旨归。

《大品般若经》贯彻着大乘空宗一切皆空的思想,提出以"十八种观,令诸法空"[1]。这"十八空"的归宿是所谓"自性空",即认为一切现象本质是空,没有自性,即没有独立存在的自体(实体)、主宰,无须外在的根据,也不必求诸内心的帮助。般若智慧的对象,便是对现象世界达到空一切、一切空的认识。

《般若经》的这种性空思想与稍后出现的《法华经》的实相学说,是前后一致的,或者说,《法华经》的实相说就是建立在般若的基础上的。《肇论·宗本义》说:"本无、实相、法性、性空、缘会,一义耳。"(僧肇《肇论》,见《大正藏》卷四五)实相与性空是一个意思。但是,般若性空之说比较强调万物本质的空性,虽也说"性空幻有",给人的感觉未免偏于空。《法华经》的实相说虽源于般若,却并不停留在般若的"性空"上,而且也注意到"世间相"即现象的方面;最后归结于实相。慧思视《大品般若经》为次第义,而视《法华经》为非次第的圆顿义,专为利根菩萨所说。他对这两部经典实际上作了高下品第的安排,其目的也就在于通过《法华经》的"开权显实",即以种种方便达到对"诸法实相"的认识。而这种对《法华经》的特殊重视,则在智𫖮创立以该经为中心的天台止观学说中起过决定性的影响。

---

① 十八种观,指十八空,它们是:内空、外空、内外空、空空、大空、第一义空、有为空、无为空、毕竟空、无始空、散空、性空、自相空、诸法空、不可得空、无法空、有法空、无法有法空。

对于《法华经》，慧思特别重视其中的《安乐行品》和《方便品》。他为《安乐行品》著《法华经安乐行义》一文，其文开宗明义赞颂《法华经》云："《法华经》者，大乘顿觉，无师自悟，疾成佛道，一切世间，难信法门。凡是一切新学菩萨，欲求大乘，超过一切诸菩萨，疾成佛道，须持戒、忍辱、精进，勤修禅定，专心勤学法华三昧。"（《法华经安乐行义》，见《大正藏》卷四六）这实际上是他通过修习《法华经》而获得"无师自悟"的写照。因为他由《法华经》而悟"法华三昧"，所以求学大乘，疾成佛道，也就离不开《法华经》。

慧思认为，《法华经》的《安乐行品》是为大乘菩萨宣说四种安乐行的原则和方法而建立的。这四种安乐行是：

> 第一名为正慧离著安乐行。第二名为无轻赞毁安乐行，亦名转诸声闻令得佛智安乐行。第三名为无恼平等安乐行，亦名敬善知识安乐行。第四名为慈悲接引安乐行，亦名梦中具足成就神通智慧佛道涅槃安乐行。（《法华经安乐行义》）

据慧岳法师考证认为，慧思上述思想的渊源，出自龙树所著《大智度论》[①]。《大智度论》卷一八云："以无相破诸法相。若有无相相，则堕诸法相中。若不入诸法相中，则不应难无相。皆破诸法相，亦自灭相。譬如前火，木燃诸薪已，亦复自燃。是故圣人行无相，无相三昧。"卷四二又说："有无相三昧。入此三昧，于一切法不取相，而不入灭定。菩萨智慧不可思议，虽不取一切法相而能行道。如鸟于虚空中，无所依而能高飞，菩萨亦如是，于诸法中不住而能行菩萨道。"（《大正藏》卷二五）《大智度论》所谓的"无相三昧"，也就相当于慧思的"法华三昧"，因为"法华三昧"的四安乐行突出的是"正慧离著"即中道实相。

"法华三昧"一语出自《法华经》的《妙音菩萨品》和《妙庄严王本事品》，但都未作具体阐述，更无修持的详细说明，仅与其他诸种三昧名称

---

① 见《天台教学史》，财团法人佛陀基金教育会，1993年版，第45页。

并列。对“法华三昧”具体内容和修持的阐述,首先是由慧思展开的,他也是《法华经》教学系统证悟“法华三昧”的始祖。在《安乐行义》中,慧思解释“法华三昧”的境界说:

> 初发心新学诸菩萨,应善观眼原,毕竟无生灭。耳鼻舌身意,其性从本来,不断亦非常,寂然无生灭。色性无空假,不没亦不出,性净等真如,毕竟无生灭。声香味触法,从本已来空,非明亦非暗,寂然无生灭。根尘既空寂,六识即无生。三六如如性,十八界无名。众生与如来,同共一法身。清净妙无比,称妙《法华经》。

《法华经》提倡“会三归一”,以三乘归于一乘,所以,凡得“法华三昧”者,则“一心一学,众果兼备;一时具足,非次第入”。这一境界,体现了大乘空宗“八不中道”[①]的中观思想,并归之于“众生与如来,同共一法身”的实相原理。而这实相也就是由定发慧、定慧双开的“慧”(智慧)的究竟境界。能够开发这种智慧的“定”,便是“法华禅”,或名“法华三昧”,也就是安乐行,或名无相行。所以《安乐行义》又说:

> 无相行者,即是安乐行。一切诸法中,心相寂灭,毕竟不生,故名为无相行也。常在一切深妙禅定,行住坐卧,饮食语言,一切威仪,心常定故。……不依止欲界,不住色、无色。行如是禅定,是菩萨遍行。毕竟无心想,故名无相行。

无相行就是通过“深妙禅定”,获得特殊智慧,达到“心相寂灭”的实相之悟。

慧思在说无相行之前,还说了有相行,认为无相行的修持需要以有相行为基础,而有相行的修持重在摄服散乱的心,使之专注于系念诵持对象。《安乐行义》说,有相行出自《法华经》之《普贤菩萨劝发品》,修持

---

① 龙树《中论・观因缘品》云:“不生亦不灭,不常亦不断,不一亦不异,不来亦不出。”这“八不”是中观学派对世界和人生所作的概要说明。

有相行者，须于行住坐卧之中，“一心专念《法华》文字，精进不卧，如救头然”，又当“至心忏悔，在诸佛前五体投地，起合掌立得三种陀罗尼门”。

在慧思看来，有相行是无相行的基础，但须以无相行为根本，这种思想方法和实践原理对智𫖮的影响相当深远。同时，慧思在“法华三昧”中提倡的忏悔和持咒（陀罗尼），也直接传授给了智𫖮。

慧思《法华经安乐行义》认为，《法华经》是具足一切功德的最上乘法，“法华三昧”是学佛者“疾成佛道”的最有效途径。他说：“《法华经》者大乘顿觉，无师自悟疾成佛道，一切世间难信法门。……疾成佛道，须持戒、忍辱、精进，劝修禅定，专心勤学法华三昧。”因为《法华经》宣讲了以下基本原理：“一切众生具足法身藏，与佛一无异，如佛藏经中说三十二相、八十种好，湛然清净。众生但以乱心惑障，六情暗浊，法身不现，如镜尘垢，面像不现。是故行人勤修禅定，净惑障垢，法身显现。”这里表达的显然是如来藏佛性思想①，这种思想与达摩禅有着一致的佛学背景。

因此，慧思重视《法华经·安乐行品》，是要贯彻他由定发慧、定慧双开的基本原则。作为志在融会南北佛学的著名禅师，他把禅法与实相原理予以结合，并通过权威性经典《法华经》加以发扬，对智𫖮中道实相理论指导下的止观学说体系的建立有重要意义。

慧思对《法华经·方便品》的重视，主要也是出于这一实相原理的考虑。《方便品》提出要以佛的知见作为一切智慧的标准，因为佛的知见能

① 在慧思所著的《诸法无诤三昧法门》（见《大正藏》卷四六）中，也说到如来藏，认为如来藏即是“本土”，即自性清净心，因“一切众生不能解”，故“贪善恶业，轮回六道”。若证悟如来藏佛性，则深信无明妄念如虚空，一切皆无所得，毕竟空。所以慧思说：“无烦恼无无明”，“无佛无涅槃”，“既无生死，亦无涅槃”，“空即是涅槃，涅槃即是空；烦恼即是空，空即是烦恼；智慧即是空，空即是智慧”，“无烦恼可证，亦无解脱涅槃可证”。这些观点，相当于其弟子智𫖮在“一念无明法性心”原理指导下的“无明即涅槃”、“烦恼即菩提”思想，由此也可看出慧思对后来天台宗学说体系的重大贡献。慧思还曾以《法华经》为中心，突出智慧解脱的意义，其《诸法无诤三昧法门》说：“妙法华会但说一乘，顿中极顿，诸佛智慧。”又说：“若无净戒禅智慧，如来藏身不可见。如金矿中有真金，因缘不具，金不可见。”顿悟的智慧出自如来藏佛性，众生因有如来藏，故必定能智慧解脱。后来智𫖮所立天台教义，正是从智慧解脱入手的。但“众生虽有如来藏，不修戒定则不见”，表明天台宗先驱者也重视定慧双修、止观并运。

够穷尽"诸法实相"。这诸法实相的内容可归纳为"十如是",慧思由此而建立"十如"实相说。后来智𫖮对此曾加以吸收,并说:"今经(《法华经》)用十法摄一切法,所谓'如是相'等,南岳师读此文,皆云'如',故呼为'十如'。"(《法华玄义》卷二上,见《大正藏》卷四六)

通过以上分析,可以看出,慧思的禅学系统由于更加注重《法华经》的地位,所以在禅观上将功夫用于"法华三昧",而在教理上则重点阐述"诸法实相"。这大致也就是后来智𫖮止观学说的雏型了。

慧思在融会南北佛学的同时,还深受中、印两国广泛流行的长生不死、神仙方术等宗教思想的影响,并从佛教立场出发,把它们纳入自己的体系。这一弘法方式的依据,也是《法华经》的《方便品》。该品云:"如来但以一佛乘故,为众生说法,无有余乘……诸佛以方便力,于一佛乘分别说三。""(佛)知诸众生有种种欲,深心所着,随其本性,以种种因缘比喻、言辞方便力而为说法,如此皆为得一佛乘。"在"方便"的名义下,慧思及其弟子智𫖮都善于对佛教经义和其他学说作任意理解和发挥。史载慧思"善识人心,鉴照冥伏,讷于言过,方便诲引"(《慧思传》),正说明他受《方便品》思想影响,因而在禅观上大开方便之门。

相传印度佛教中观学派的创始人龙树精通长生养性方术,在《隋书·经籍志》中著录有《龙树菩萨药方》四卷、《龙树菩萨和香法》二卷、《龙树菩萨养性方》一卷,并把它们与道家以及道教的长生养性著作共列一卷。又据澄观记载:

> 案《西域记》,唐三藏初遇龙树宗师,欲从学法。师令服药,求得长生,方能穷究三藏。(玄奘)自思,本欲求经,恐仙术不成,辜我夙愿,遂不学此宗,乃学法相之宗。(《大方广佛华严经随疏演义钞》卷十三,见《大正藏》卷三六)

这一记载虽然与事实出入太大,但反映了当时印度仍有神仙方术流行。

古代中、印两国的神仙思想,也为慧思所吸收和融合,组成他禅法的

一部分。这在他的《立誓愿文》中有突出的反映。文中写道：

> 我今为此《摩诃般若》、《妙法莲华》二部金字大乘经故，欲于十方广说法故，三业无力不得自在，不能十方一时出现，调伏身心及化众生。今故入山，忏悔修禅，学五通仙，求无上道，愿先成就五通神仙，然后乃学第六神通，受持释迦十二部经及十方佛……是故先作长寿仙人，籍五通力学菩萨道。自非神仙，不得久住；为法学仙，不贪寿命。誓以此身，未来贤劫，见弥勒佛。

又写道：

> 我今入山修习苦行，忏悔破戒障道重罪。今身及先身是罪恶忏悔。为护法故，求长寿命。不愿生灭及余趣，愿诸贤圣佐助我，得好芝草及神丹，疗治众疾除饥渴。常得经行修诸禅，愿得深山寂静处，足神丹药修此愿。藉外丹力修内丹，欲安众生先自安。己身有缚，能解他缚，无有是处。

慧思在这里反复提到"神丹"、"外丹"、"内丹"、"芝草"，表示要成为"神仙"、"五通仙"、"长寿仙人"，显然吸取了中国道教和印度外道的思想内容，从而使他的禅学又表现为相当驳杂的形态。后来，智顗继承他的这一思想，还进一步将道教的丹田说、炼气法等当做止观、安心的一种方法。北魏时期佛、道在思想上的互相渗透为隋唐以后两教进一步融合提供了依据。

综上所述，慧思的思想与慧文相比，有了一些新的发展变化。慧思时代，这一系统的禅学已出现南北学风合流的形势。只是由于当时南北对峙局面还存在，所以完成合流的时机尚未成熟。这一艰巨任务便落到了智顗身上。

慧思及其弟子智顗的南下与达摩后裔们的南下有着微妙的类似性。前者的南下，最终建立天台宗；后者的南下，最终建立禅宗。可以认为，这种地域上的转移，确实是天台宗和禅宗形成的必要条件。

回顾慧思早期在北方修习的禅法,因受北方禅系的影响,其内容比较复杂,甚至大、小乘兼备。如他所持的“十六特胜”,即属小乘禅法。所以他曾自谓“以大、小乘中定慧等法,敷扬引喻,用摄自他”。但是,在“相有体空”、“心性清净”的理论背景以及注重禅定实践等方面,慧思则与达摩禅有相似之处。他们的禅法都有某种自力、自悟的要求和倾向,这使他们都难以在北方长期立足。慧思从慧文那里接受的《大智度论》般若空观思想,以及自己通过《法华经》研习而达到的诸法实相认识,使他更适宜于在南方地区的弘法活动。

学术流派产生于特定的社会环境,中国传统文化中有邹鲁文化与荆楚文化的明显区别。邹鲁文化的发育和完善是在北方地区,重视宗法和礼仪。荆楚文化发生在江汉流域,对中原文化持批评态度。在思想方面,《楚辞》、《老子》及后来受《老子》影响的《庄子》,都带有楚文化的鲜明特征。东晋南朝玄学所讨论的问题多为老庄哲学中通常所见的;般若与玄学的结合,使江南佛学表现出自己独有的风采。早在天台宗形成前,三论学派已在金陵一带传播。三论学者素以善辩好争著称,他们的共同点,是用“二谛”、“中道”统摄全部佛教,即以彻底空观的认识与实用原则的实践紧密结合。“三论”或“四论”的思想基本相同,都是大乘中观学派的主要著作。“三论”之学在南朝的流行,乃是魏晋以后般若学在这一地区的变态和延续,是对这一地区传统文化和传统佛学的适应。慧思南下的决策和智顗金陵弘法的成功,说明他们对南北文化传统和佛学传统都有比较清楚的认识,从而能够有所选择,予以适应。

慧思留下的佛教著作有:

《诸法无诤三昧法门》二卷;

《出四十二字门》二卷;

《释论玄》一卷;

《随自意三昧》一卷;

《法华经安乐行义》一卷;

《次第禅要》一卷；

《三智观门》一卷；

《立誓愿文》一卷；

《大乘止观法门》二卷(或作四卷)。

第四节 慧思的末法观念

慧思的佛教思想中带有很强的末法观念,并明显地造成对其弟子智顗的影响,从而使天台宗的思想体系颇具个性。

“末法”之说,在印度早期佛教就已出现,即指正、像、末三期佛法之末期。一般认为,佛灭后佛教将经历正法、像法、末法三个时期。佛灭后的第一个五百年是“正法”时期,这时期的佛法正确无误,包括教说、修行、证悟三个方面;第二个五百年是“像法”时期,这时期的佛法只是相似于正法,只有教说、修行两个方面,没有证悟;一千年后进入“末法”时期,这时期的佛法行将灭亡,只有教说,既无修行,也无证悟。虽然各类经典对于三期佛法具体所指并不统一,但多数中国佛教徒认为,南北朝社会恶浊,人心退化,僧行不检,实际已进入末法时期。其显著标志是北魏太武帝灭佛事件①。

末法之说与中国传统退化的历史观(主要指道德的退化、理想社会的难以实现)有必然的联系,所以能在中国佛教界引起强烈响应。而僧众队伍的日益伪滥以及灭佛事件的重复出现,为末法思潮的兴起和发展提供了条件。

南北朝后期大量“伪经”的出现,具有纠正现实佛教弊端的意思,所以当时的许多“伪经”都有止恶劝善的内容,意图劝导社会、行善去恶、奉

---

① 佛教认为,释迦逝世后,佛法将日益衰微,出现正法、像法、末法三个时期。唐代窥基《大乘法苑义林章》卷六:“佛灭度后,法有三时,谓正、像、末。具教、行、证三,名为正法;但有教、行,名为像法;有教无余,名为末法。”《南岳思大禅师立誓愿文》认为:正法五百年、像法一千年、末法一万年。所谓“末法”,意为时当十恶之世,佛法将灭,只有教说,没有修行,更没有证悟。

持佛法。

与此同时,受末法观念的影响,净土念佛修行逐渐为世所重,为净土宗的形成奠定了基础。昙鸾认为,由于世风混浊,依靠自力很难解脱,所以主张乘佛愿力往生净土。在他所著的《往生论注》、《略论安乐净土义》中,提倡一心专念阿弥陀佛便可往生安乐国土的思想。在佛教徒看来,末法时期去圣愈远,世道日浊,众生业障深重,若专依自力,则亿万人修道难有一人得道,所以只能依靠佛力,修净土法门,方能获得解脱。而昙曜有见于此,故在太武帝死后,即加紧开凿石窟、传钞经典、塑造佛像,又"译《付法藏传》并《净土经》,流通后贤,意存无绝"(《续高僧传》卷一《昙曜传》)。

南北朝后期,净土信仰进一步在各地流传开来,同时对净土经典的研究也开始加强。如(净影)慧远、灵祐、吉藏、法常等名家先后为《无量寿经》、《观无量寿经》作疏;智顗、道基、智俨等宗师也各自著书讨论佛的身土;地论、摄论等学派则对净土信仰中的有关问题,展开过热烈讨论,从而促进了净土思想的流传和净土宗的形成。

三阶教的形成也有相似的背景。据《法华经》第二十品《常不轻菩萨品》载,末法之世,有一菩萨名常不轻,凡有所见,"皆悉礼拜赞叹,而作是言:我深敬汝等,不敢轻慢。所以者何?汝等皆行菩萨道,当得作佛"。三阶教的创立者信行发愿为众生亲服劳役,并倡导十六种"无尽藏"行,他实践的正是这种常不轻菩萨行。他甘愿"居大僧下,在沙弥上";行头陀苦行,托钵乞食,日止一食;"在道路行,无问男女,率皆礼拜,欲似《法华》常不轻行"(《历代三宝记》卷一二)。这在下层贫困群众中,产生了广泛的影响。信行将全部佛教按时、处、人划分为三类,每一类又各分为三阶。三阶教因其主张而得名。信行认为,他所处的时代,属于末法时期;所处的世界,是五浊诸恶世界,即秽土;一切众生戒、见俱破,根性低劣。所以,应对末法时代的唯一办法就是信仰三阶佛法。

三阶教的重要内容之一是"认恶",即要求人们承认和认识自己具有

的过恶。唐临的《冥报记》说，三阶教大旨在"劝人普敬认恶，本观佛性，当病授药，顿教一乘"。普敬是对他人而言，认恶则是对自己而言。两者相结合，形成了三阶教的许多特殊的实践和信仰，称之为"普行"。信行所提倡的苦行和布施都与这种认恶思想有关，也是他针对末法时代的一种拯救措施。

在末法思潮的影响下，为保证教法不致湮灭，使佛经即使在灭法之后仍能流传下去，北朝后期展开石经的雕刻活动。石经雕刻首先出现在北齐境内，此后陆续出现在其他地区。这种刻经活动一直延续了一千余年。始于隋代的房山石经的雕刻，就是在末法思潮的指导下发起的，贞观八年(634)静琬作刻经题记云："此经为未来佛法难时，拟充经本。世若有经，愿勿辄开。"而此创刻房山石经的静琬据说就是慧思的弟子。

此外，北朝时期大规模的兴建寺塔和凿窟造像活动，以及寺院经济的迅速发展，无一不与这种末法思想有密切联系。

慧思的佛教思想深受末法观念的影响，且对北魏太武帝灭佛刻骨铭心，他在《立誓愿文》中说："我慧思即是末法八十二年，太岁在乙未十一月十一日，于大魏国南豫州汝阳郡武津县生。"将"末法八十二年"推算上去，他所指的"末法"也就是太武帝的一系列灭法活动。而在他看来，这一灭佛事件正是末法时代的发端。所以，佛教内部的种种恶行无非是末法的表象。

在《立誓愿文》中，慧思一再申述对末法环境下恶浊比丘的厌恶之情，也表达了对佛教现状的忧虑和痛心。他写道："彼佛世尊，灭度之后，正法像法，皆已过去，遗法住也，末法之中。是时世恶，五浊竞兴，人命短促，不满百岁，行十恶业，共相杀害。"他以自己的学佛经历，揭示末法的危害：年三十四，"在河南兖州界论义故，遭值诸恶比丘，以恶毒药，令慧思食。举身烂坏，五脏亦烂，垂死之间，而得更活"。年三十九，"淮南郢州刘怀宝共游郢州山中，唤出讲摩诃衍义，是时为义相答，故有诸法师起大瞋怒，有五人恶论师以生金药置饮食中，令慧思食，所有残余，三人啖

之，一日即死。慧思于时身怀极困，得停七日，气命垂尽，临死之际，一心合掌，向十方佛忏悔……生金毒药即得消除，还更得差。从是以后，数遭非一"。年四十二，"在光州城西观邑寺上，又讲摩诃衍义一遍。是时多有众恶论师，竞来恼乱，生嫉妒心，咸欲杀害，毁坏般若波罗蜜义"。年四十三，"在南定州，刺史请讲摩诃衍义一遍。是时多有众恶论师，竟起恶心，作大恼乱，复作种种诸恶方便，断诸檀越，不令送食"。

上述诸端，至少可以说明两点：

第一，佛教教团在北朝后期已是鱼龙混杂，末法比丘的恶行足以使慧思身心俱焚，但也促使他重新认识佛教现状，并作出必要的回应。这对他确立以修习止观为根本、以讲说般若波罗蜜为枢要的思想，有着重要意义。同时，从末法比丘的恶行中，他也充分意识到，在末法环境下，必须把忏悔和灭罪提到佛教修行的重要地位。在《立誓愿文》中，慧思反复强调"忏悔一切障道重罪"、"忏悔破戒障道重罪"的意义。这些，都为天台宗的思想学说和修行方式作了必要的铺垫。

第二，北方诸恶比丘对慧思的种种迫害，都涉及到"论义"，尤其关系到讲述摩诃衍义上。这意味着，北方禅师普遍对"论义"有着强烈的抵触情绪，为此时而"厌此言说，知其妨道"，以至"起大瞋怒"。可以看出，慧思作为禅师，虽也重视坐禅，但明显与北方不注重义理的禅师相区别。他不仅有经典所依，而且对《摩诃般若》、《妙法莲华》两部大经尤加重视，表示决不放弃自己的原则立场。而某些北方"恶论师"的迫害行为，除了嫉妒之心使然，可能还有教义理论方面的差异。这些，都增强了慧思护法传教的信心和决心。

佛教理论方面的般若智慧解脱与修行实践中的忏悔灭罪相结合，似乎不很协调，但确实是慧思禅法思想的两个重要方面，而且还影响到天台宗整个体系的结构。在慧思看来，末法的根本原因是人类自身的堕落，是人们违背佛陀教导而升起恶心、恶行，所以自觉地忏悔灭罪在所难免。慧思之所以提出"性具染净"命题，智顗之所以突出"性具善恶"学

说，都包含着因末法而表达的忧虑之情。虽然从理论上说，染净、善恶同具于性，无明、法性并在一念，但从修行的角度看，仍要时时提醒自己忏悔灭恶。

北方恶行比丘的迫害活动更坚定了慧思南下的决心。在他看来，无论是太武帝的灭佛，还是北方恶比丘的迫害，都预示着佛教在北方地区遇到生存方面的深层危机。而与此同时，南方佛教却呈现着另一种景象，西晋末年起北方佛教僧众的南下逐渐成为一种传统。慧思不仅自己一再南下，而且令其弟子智顗也南下金陵。这里既表达了慧思对佛法的独特理解，又包含着他对王朝正统观念的追溯，这些都给智顗以极大的影响。北朝两次灭佛行动和南朝稳步推行佛法形成鲜明对照。灭佛迫使大批高僧南渡，而南渡高僧又给南朝佛教增添了活泼的因素，从而使最初的佛教宗派得以在南北朝末年的南方地区出现。慧思和智顗的南下，在某种意义上反映为对北方政治的抗议和对北方佛教的失望。

智顗建立天台宗，同样具有强烈的末法背景。受北魏太武帝和北周武帝两次毁佛事件的刺激，身处末法浊世，人根愚钝，因而智顗通过合法途径，接受现实政治的庇护，为佛教争得一席之地。这是容易理解的。

事实上，在慧思移居陈朝之境后，学佛和传法的境遇就有了明显改善。陈光大二年(568)，慧思“将四十余僧径趣南岳”，其时“陈世心学莫不归宗，大乘经论镇长讲悟，故使山门告集，日积高名”。不久，慧思即为陈宣帝所重视，“敕承灵应，乃迎下都，止栖玄寺”。自是誉满道俗，无不倾心归仰。及还南岳，每日集众讲学，说法倍常。“每年陈主三信参劳，供填众积，荣盛莫加”(《慧思传》)。前后对比，恍若隔世。智顗后来在南方传法的成就，也完全在慧思的预料之中。

第五节　慧思的性具染净说

慧思著有《大乘止观法门》一书，在该书中，他曾借“不空如来藏”概

念,说到“性具染净”。这一思想后来为智𫖮所吸收发展,成为天台“性具善恶”说的理论依据之一。

慧思《大乘止观法门》卷一云:“不空如来藏者,就中有二种差别:一明具染净二法,以明不空;二明藏体一异以释实有。”(见《大正藏》卷四六)如来藏,指一切众生藏有本来清净的如来法身,亦即佛性。据世亲《佛性论·如来藏品》解释,因世间一切众生皆为如来之性即真如所摄,故可说“一切众生是如来藏”;又因如来之性为烦恼尘垢所障,隐覆不显,“众生不见,故名为藏”;又因真如虽在众生烦恼尘垢之中,但含有如来一切功德,所以名“如来藏”。如来藏既具有本体的意义,又是众生成佛的依据。如来藏若脱离一切烦恼尘垢,名“空如来藏”;如来藏若具足恒沙不思议佛法,则名“不空如来藏”。《胜鬘经》说:“如来法身不离烦恼藏,名如来藏。”又说:“空如来藏,若离、若脱、若异一切烦恼藏”;“不空如来藏,过于恒沙不离、不脱、不异不思议佛法。”(见《大正藏》卷一二)慧思认为,“不空如来藏”之所以“不空”,是指如来藏具染、净二法。如来藏的本质为真如、如来性,所以如来藏具染、净二法,也就是“性具染净”。

从性具净法方面说,包括“具足无漏性功德法”和“具足出障净德法”。前者指不空如来藏之体,后者则指其用。慧思说:

> 第一具无漏性功德者,即此净心虽平等一味,体无差别,而复具有过恒沙数无漏性功德法。所谓自性有大智慧光明义故,真实识知义故,常乐我净义故。如是等无量无边性净之法,唯是一心具有,如《起信论》广明也。净心具有此性净法,故名不空。第二具出障净德者,即此净心体具性净功德,故能摄持净业熏习之力;由熏力故,德用显现。(《大乘止观法门》卷一)

慧思强调指出:“体是一心,心体具此德故,名为不空,不就其心体义明不空也。”就是说,心是如来藏,心是真如法性,属于体,名心体;不空,是从心体所具的性净功德上说的。所以他说:“何以故?以心体平等,非空不

空故。”又因一切众生均为如来藏所摄，所以“诸佛心、菩萨心、众生心是一”，众生具有同等的成佛权利和条件（见《大乘止观法门》卷一）。为此，慧思概括性具净法说：

> 若众生无佛性者，设使修道，亦不成佛。以是义故，净心之体，本具因行果德性也。以此性故，起因果之德。是故此德唯以一心为体，一心具此净德，故以此心为不空如来藏也。（《大乘止观法门》卷一）

心体既为如来藏佛性，故具足一切性净功德，在此意义上，性具净法之说不难理解。难以理解的则是性具染法之说。慧思就性具染法，有如下表述：

> 具足染法者，就中复有二种差别：一明具足染性，二明具足染事。初明具足染性者，此心虽复平等离相，而复具足一切染法之性，能生生死，能作生死。是故经云：心性是一，云何能生种种果报？即是能生生死。又复经言：即是法身流转五道，说名众生，即是能作生死也。（《大乘止观法门》卷一）

意思是说，既然存在着六道流转、生死轮回，就表明心性具足染法。倒过来说，若心性不具染法，则无生死可作。那么，性具染法与转凡成圣的关系如何？慧思接着说：

> 问曰：若心体本具染性者，即不可转凡成圣。答曰：心体若唯具染性者，不可得转凡成圣。既并具染、净二性，何为不得转凡成圣耶？问曰：凡圣之用，既不得并起，染、净之性，何得双有耶？答曰：一一众生心体，一一诸佛心体，本具二性，而无差别之相，一味平等，古今不坏。但以染业熏染性故，即生死之相显矣；净业熏净心故，即涅槃之用现矣。然此一一众生心体依熏作生死时，而不妨体有净性之能；一一诸佛心体依熏作涅槃时，而不妨体有染性之用。依是义故，一一众生，一一诸佛，悉具染、净二性。法界法尔，未曾不有，但

以熏力起用，先后不俱。是以染熏故，称曰转凡；净业起故，说为成圣。然其心体二性，实无成坏。是故就性说故，染净并具；依熏论故，凡圣不俱。（《大乘止观法门》卷一）

性若只具染法，当然谈不上转凡成圣；之所以转凡成圣，是由于性同时还具净法。转凡成圣与染性无关，却受净性的作用。众生与佛心体平等，即都具染、净二性，众生依赖净业对净性的熏习，得以转凡成圣，而在成圣之后，染性未曾消失。反之，众生依染业对染性的熏习，得以生死轮回，而在轮回之中，净性也未曾消失。

慧思这种说法，比较完善地回答了众生现实界与理想界差别的原因，指出了众生成佛的内在依据。这就是说，既然众生生死之相是由染业熏习染性而导致，诸佛涅槃之用是由净业熏习净性而造成，那么，众生若想脱离生死轮回之苦，进入涅槃常乐我净境界，就应当远离染事而广修净业。这是从加强主体修行的角度作的解释。

如果从止观观心的角度考察，因为众生心体如来藏具足染净二性，染净二性是为“无差别之差别”，世间染法与出世间净法本具于一心。慧思说：

问曰：不空如来藏者，为一一众生各有一如来藏，为一切众生、一切诸佛唯共一如来藏耶？答曰：一切众生、一切诸佛唯共一如来藏也。问曰：所言藏体具包染净者，为俱时具、为始终具耶？答曰：所言如来藏具染净者，有其二种：一者性染性净，二者事染事净。如上已明也。若据性染性净，即无始已来俱时具有；若据事染事净，即有二种差别：一者一一时中俱具染净二事，二者始终方具染净二事。此义云何？谓如来藏体具足一切众生之性，各各差别不同，即是无差别之差别也。然此一一众生性中，从本已来复具无量无边之性，所谓六道四生、苦乐好丑、寿命形量、愚痴智慧等，一切世间染法及三乘因果等一切出世净法。如是等无量差别法性，一一众生性中，

悉具不少也。以是义故，如来之藏从本已来俱时具有染净二性。以具染性故，能现一切众生等染事，故以此藏为在障本住法身，亦名佛性。复具净性故，能现一切诸佛等净德，故以此藏为出障法身，亦名性净法身，亦名性净涅槃也。(《大乘止观法门》卷二)

慧思所谓"一切众生、一切诸佛唯共一如来藏"，实际上并未排斥"一一众生各有一如来藏"，只是侧重不同。"唯共一如来藏"，正是要强调众生与诸佛在性具染净方面的平等原理，从而突出止观法门"证甚深法性之体，起法界无碍之用"。而这里"唯共一如来藏"与"各有一如来藏"的结合，可以说是尔后华严宗"理事圆融"、"事事无碍"哲学的先声，并为程朱"理一分殊"学说提供了重要思想资料。

事实上，早在慧思《大乘止观法门》卷二中，已经提出了与唐代法藏"理事圆融"、"事事无碍"说相似的思想。慧思说：

是故举一众生一毛孔性，即摄一切众生所有世间法性，及摄一切诸佛所有出世间法性。如举一毛孔性，即摄一切法性；举其余一切世间、一一法性亦复如是，即摄一切法性。如举世间一一法性，即摄一切法性；举一切出世间所有一一法性，亦复如是，即摄一切法性。又复如举一毛孔事，即摄一切世出世事；如举一毛孔事，即摄一切事；举其余世间出世间中一切所有，随一一事，亦复如是，即摄一切世出世事。何以故？谓以一切世间出世间事，即以彼世间出世间性为体故。是故世间出世间性体融相摄，故世间出世间事亦即圆融相摄无碍也。是故经言：心佛及众生，是三无差别。

世间、世间事是染，出世间、出世间事是净，染净都以法性为体，一切染净法性均为一毛孔法性所摄。所以，无论世间或出世间的染净之性、染净之事，都"圆融相摄无碍"。这里所谓的"法性"，即指"如来藏"。如来藏本具染净二性，故而有世间与出世间的相摄圆融。心、佛、众生，三者之所以无差别，是因为三者都本具如来藏，都本具染净二性。要获得这种

认识,必须亲自验证如来藏,这便是慧思所倡止观法门的任务。

智𫖮的"性具善恶"说,是在慧思"性具染净"说的基础上建立起来的。虽然染净与善恶有相通之处(尤其从修习角度看),但实际上两者差别很大。染净是印度佛学概念,而善恶则与中国传统哲学概念相联系。

第四章　天台宗的创建者——智𫖮大师

第一节　生平和著作

智𫖮大师是中国天台宗的实际创始人。在他六十年的人生历程中，有五十二年在南朝度过，八年在隋朝度过。他所经历的是一个动荡不已的时代，一个由长期分裂而走向统一的时代。

智𫖮(538—597)，字德安，俗姓陈，出身世家，门第很高。祖籍颍川(今河南许昌)，“高宗茂积，盛传于谱史”(灌顶《智𫖮大师别传》，见《大正藏》卷五〇。以下简称《别传》)，“列爵世载”(《国清百录》卷二)。当永嘉南渡之际，为躲避北方战乱，陈氏一家随之南迁，寓居荆州华容(今湖北监利县西北)。智𫖮的父亲陈起祖“学通经传，谈吐绝伦，而武策运筹，偏多勇决”(《别传》)，是一个文武兼备、儒学素养极高的人士。梁湘东王萧绎任荆州刺史时，陈起祖曾深受赏识，被列为宾客，并奉教入朝领军，人称有“经国之才”。萧绎即位称帝后，又拜他为散骑常侍，封益阳侯。智𫖮胞兄陈针则在梁晋安王下任中兵参军之职。因此，智𫖮少年时代，虽然周围战火纷飞，干戈不已，但是陈氏一家因受惠于梁朝，过着相对舒适安定的生活。

承圣三年(554),西魏军南侵江陵,不久即攻而破之,梁元帝被执处死。西魏军挑选江陵百姓男女十余万口分赏将士,驱归关中,弱小者悉数被杀。这一事件成为智𫖮人生的转折点。据《别传》记载,智𫖮"年十五(应作十七),值孝元之败,家国殄丧,亲属流徙。叹荣会之难久,痛凋离之易及",乃发愿"誓作沙门,荷负正法"。不久,他又遭"二亲殄丧,丁艰荼毒"的痛苦,从而坚定了出家的决心,并终于在十八岁时达成愿望。

智𫖮的出家,归根结底由社会环境促成。智𫖮生当南北朝后期,他目睹了北朝的日趋强大和南朝的不断衰落,并亲身经历了侯景之乱、梁元之败、梁朝灭亡以及陈朝的覆灭。这一系列重大的历史变故,使陈氏传统封建官僚家庭迅速崩溃。面对这一严酷现实,智𫖮决心通过出家学佛,以真诚的佛教信仰,求取精神的彻底解脱,并以此报答帝王、父母的世俗之恩。正如他所说:"学得三世佛法,对千部论师说之无碍,不唐世间世四事恩惠。"(《别传》)从这一出家背景可以看出,智𫖮因长期受官僚家庭正统儒学的熏陶,故而对北方异族的南侵表示出极大的反感;"昔梁荆百万,一朝仆妾",使他"铭肌刻骨"(《别传》),终身难忘。

对智𫖮思想产生重要影响的,还有北周武帝的灭佛运动。

周武帝在政治上是相当有为的帝王。为了完成统一大业,他崇尚儒术,重用苏绰、卢辩等大臣,以为"六经儒教之弘政术,礼义忠孝,于世有宜,故须存立"(道宣《广弘明集》卷一〇,《叙释慧远抗周武帝废教事》,见《大正藏》卷五二)。此前北魏太武帝灭佛时,也曾提出"西戎虚诞,生致妖孽"(司马光《资治通鉴》卷一二四),"事胡妖鬼,以乱天常"(《魏书》卷一一四,《释老志》)等理由,周武帝继承太武帝的这一观念,认为要一统天下,必须发扬华夏文化传统,尊奉儒家之学为正统,废除五胡"夷狄之法"的佛教。他说:"佛生西域,寄传东夏;原其风教,殊乖中国。汉魏晋世,似有若无;五胡乱治,风化方盛。朕非五胡,心无敬事;既非正教,所以废之。"(《广弘明集》卷一〇,《叙任道林辨周武帝除佛法诏》)又认为,佛教鼓励出家离俗、兴建寺塔,有害于富国强兵。于是,在道士张宾、佛

徒卫元嵩的敦促下，周武帝终于在建德六年(577)，以佛教费财伤民、悖逆不孝为名，正式宣布毁佛灭法。这次灭法的结果是："毁破前代关山西东数百年来官私所造一切佛塔，扫地悉尽。融刮圣容，焚烧经典。八州寺庙出四十千，尽赐王公，充为第宅。三方释子减三百万，皆复军民，还归编户。"(费长房《历代三宝记》卷一一，见《大正藏》卷四九)这次毁佛为时虽短，但它对佛教的实际打击则要远远超过北魏太武帝灭佛。

周武帝毁佛后，大批僧尼或混迹民间，或逃匿山林，与北魏以后的流民混杂一起，成为隋代的严重社会问题。直到唐朝初年，这一问题仍然是影响统治者决策的一个重要因素。另有一部分僧尼则渡江逃入陈朝境内，不仅给予南方佛学以重要影响，而且在客观上促进了南北佛教文化的交流。

周武帝毁佛前后，智𫖮先是在金陵(今江苏南京)瓦官寺弘扬佛法，宣讲佛教经论，后又去天台山实修止观。毫无疑问，毁佛也同样给智𫖮的思想造成重大影响，促使其末法观念得到强化，从而也加速了他的创宗立派活动。

作为南朝官宦子弟的智𫖮，面对当时的政治变迁和社会动乱，不能不百感交集、心绪难平。他的出家学佛态度，以及他与隋王朝的关系，都可以从这一政治背景中找到若干答案。

陈文帝天嘉元年(560)，智𫖮入光州大苏山，诣慧思禅师受学禅法。师徒初次见面，感情便十分投合，慧思以为"宿缘所追，今复来矣"，随即为他"说四安乐行"。智𫖮则日夜精进，勤奋修学，前后达七年之久，未尝辜负其师的教诲。陈废帝光大元年(567)，慧思正式付法与智𫖮，并特别指示说："汝与陈国有缘，往必利益。"(《续高僧传》卷一七，《智𫖮传》。以下简称《智𫖮传》)自己则独自南下衡岳。同年，智𫖮奉师严命，与同道法喜等二十七人来到陈都金陵，展开弘法活动。

慧思在不断南迁的过程中，曾发誓"不复渡河，心心专念，入深山中"；又"决不欲向北，心欲南行。即便舍众，渡向淮河山中"(《南岳思大

禅师立誓愿文》),最终归老衡岳。慧思的上述态度,体现了他对北朝政治和北方佛教形态的否定,并以此为原则传授其弟子。智𫖮后来的行迹,表明他完全领会了其师的用意。

西晋灭亡前后,作为汉文化代表的中原衣冠纷纷迁居江南。以东晋南朝为正朔之所在,几乎是时人的一致看法,所谓"魏朝虽盛,犹曰五胡。正朔相承,当在江左。秦皇玉玺,今在梁朝"(《洛阳伽蓝记》卷二)。梁、陈虽国力日衰,但君臣仍都以正统自居,对北朝的壮大不以为然,以至于当隋军逼近京城、南朝君臣束手待擒之际,陈叔宝还深信"王气在此",隋军可不战而退。梁、陈统治者基于对正统王权的信心,对佛教采取扶植的态度,因而江南佛教义学极盛,佛教内部矛盾相对缓和。慧思令智𫖮金陵弘法,体现了他深思熟虑的决策。其中含义,显然不只是要使师徒相承的止观佛教在陈王朝的保护下得到弘传,而且更试图以自己的佛教学说维护步履维艰中的南方正统王朝。北方禅僧慧思令其弟子为南朝效力,这本身就足以说明问题的实质。慧思在智𫖮面前,已经以自己的具体行动,表达了他的王朝正统观念。

通过慧思对其弟子的悉心传授,以及智𫖮本人的刻苦修学,奠定了智𫖮毕生佛教事业的基础。慧思也因有这样的弟子而感到自豪,认为他将来必能荷担重任。《别传》写道:"思师叹曰:非尔弗证,非我莫识。所入定者,法华三昧前方便也;所发持者,初旋陀罗尼也。纵令文字之师千群万众,寻汝之辩不可穷矣,于说法人中最为第一。"在慧思看来,智𫖮已经具备佛教理论和实践两方面的一流水平;而以《法华经》为所依的佛学思辨和以"法华三昧"为特色的止观实践,为智𫖮统一南北佛教提供了条件[1]。于是,慧思有意令智𫖮继承法席,传灯化物。《别传》说:"思师造金字《大品经》竟,自开玄义,命令代讲。是以智方日月,辩若悬河,卷舒

---

[1] 据《续高僧传·智𫖮传》记载,慧思对智𫖮的评价中有"恨其定力少耳"一句。从北方禅者慧思的角度看,智𫖮毕竟受南方佛教影响较深,义解有余而定力稍逊。慧思这话,包含着对弟子的严格要求和深切关怀。

称会，有理存焉。唯有三三昧及三观智，用以咨审，余悉自裁。”

南方佛教侧重义理，从智𫖮的佛教修养角度看，也比较适宜去江南政治文化中心地金陵。慧思对智𫖮的佛学，总体上十分满意，以为能做到定慧并重，符合自己的要求，但同时指出他还存在着“定力少”的弱点。这意味着，智𫖮的长处仍在佛理方面。慧思所谓“于陈国有缘”，当指让智𫖮以佛法辅助陈朝；所谓“往必利益”，则要求智𫖮发扬义辨长处，并以所受定慧双开的佛法开创佛教新局面。这是慧思对智𫖮的谆谆嘱托，也是他自己的真切愿望。

在金陵，智𫖮受到僧俗两界人士的热诚欢迎，朝野请益成蹊、颂声溢道。朝廷命官如仆射徐陵、仪同沈君理、光禄王固、侍中孔焕、尚书毛喜、仆射周弘等纷纷向他求学。他还受到陈宣帝的特殊礼遇。太建元年(569)，宣帝请他住进瓦官寺。在瓦官寺，智𫖮除了“创宏禅法”，还宣讲了《法华经》和《大智度论》，为天台宗的成立作了重要理论准备。

智𫖮在金陵弘法的后期，正值北周武帝毁佛，北方僧侣避地南来的日益增多，使金陵佛教再次呈现复杂局面。为此，智𫖮在进行认真反省后，于太建七年(575)暂离金陵，入天台山隐修。太建九年，宣帝下诏给智𫖮及其弟子以必要的物质支持，他说：“智𫖮禅师，佛法雄杰，时匠所宗，兼训道俗，国之望也。宜割始丰县调，以充众费；蠲两户民，用供薪水。”(《国清百录》卷一)在陈王朝江河日下的情况下，宣帝没有忘却远在天台山的智𫖮，由此可以看出南朝帝王与高僧智𫖮的真实感情和密切关系。这种情况与慧思当年的预言完全相符。

智𫖮在天台山的九年实修，是他弘法生涯的重要时期。在这一时期，智𫖮借助陈宣帝的支持，聚集徒众，昼谈义理，夜习止观，加紧完成教禅融合体系，初步建立起独立的佛教派别。

智𫖮在天台山的活动，使他在金陵佛教的基础上，通过对禅教(止观)的进一步系统研习，成熟了“圆融实相”的学说，形成独特的天台宗教理论体系；又由于陈宣帝的物质支持，得以确立起最初的独立寺院经济。

智𫖮长期定居于天台山,使该山成为他和弟子们宗教活动的中心;随着徒众的不断增加,天台佛教的宗教轨范制度也开始形成。毫无疑问,天台宗是中国佛教的第一个宗派,它形成于陈、隋之际,发展于隋、唐时期。天台宗的形成,为隋唐其他佛教宗派的建立提供了榜样。

智𫖮通过天台山长期止观实修,有机会总结慧思定慧并重的佛教思想,并在改造和发展的基础上,完成自己的理论体系。他的代表著作"天台三大部"正式宣讲于天台隐居之后,但实际蕴酿成熟于天台隐居期间。也就是说,智𫖮的天台隐居,完成了对数百年中国佛教的反省,提出了如何克服佛教危机、摆脱末法影响的具体方案。这一方案的原则便是:统一南北佛学,加强止观实践。

陈后主至德三年(585),智𫖮离开天台山,再度来到金陵,试图以天台佛法挽救垂危之中的陈王朝。早在此前,陈后主曾七次遣使邀请智𫖮入京弘法,而当时陈朝君臣上下,均对智𫖮敬慕不已。《别传》云:"陈少主顾问群臣:释门谁为名胜?徐陵对曰:瓦官禅师,德迈风霜,禅鉴渊海。昔远游京邑,群贤所宗;今高步天台,法云东霭。"当时,陈文帝的第十二子永阳王镇守浙江,他在敬请智𫖮出山的谏书中,也殷切希望以陈王朝利益为重,结束天台隐居修行。

陈朝君臣恳请智𫖮出山,以及智𫖮重返金陵弘法,意味着陈朝末年(也是南朝覆灭前夕)世俗政权与宗教力量最后一次相互信赖和配合。

智𫖮重返金陵,受到前所未有的礼遇。"陈主既降法筵,百僚尽敬。希闻未闻,奉法承道。因即下敕,立禅众于灵耀寺。学徒又结,众望森然。"(《智𫖮传》)所谓"陈主既降法筵",是指后主亲临太极殿,请智𫖮讲《仁王般若经》。其后,后主又于光宅寺舍身,大施僧众,再请智𫖮讲说《仁王般若经》。据载,智𫖮"叙经才讫,陈主于大众内起礼三拜,俯仰殷勤,以彰敬重"(《别传》)。这种情况在整个中国佛教史上也是罕见的。

《仁王般若经》的内容,具有强烈的护国色彩,依据该经所说仪规而建立道场,聚集大众讲诵该经,乃是南朝历代帝王治国的一大法宝。智

顗虽然意识到南朝气数已尽，但仍不辱师命，竭其全力为陈王朝效力。围绕着《仁王般若经》所展开的君臣合力救国消灾活动，给人以一种激烈悲壮的感觉。

至德四年(586)，智顗在光宅寺为陈朝皇太子授菩萨戒，又为皇后沈氏取法名“海慧”菩萨。次年，他在光宅寺讲述《法华经》，弟子灌顶听取并记录了全部讲述，后来把讲经内容整理成书，即为《法华文句》一书。

祯明三年(589)，隋军大举南下，攻陷金陵，后主被俘，陈朝灭亡。此事虽在智顗意料之中，但他毕竟再次体验了“家国殄丧”的悲痛。他最终未能完成慧思的全部嘱托，同时也失去了正统王朝的依赖，由此而激发的悲愤痛惜之情，在他以后的生活中曾一再流露出来。

当金陵为隋军占领之时，以光宅寺为中心的智顗僧团被迫离散，南朝佛教迅速衰敝。智顗怀着对旧王朝的眷恋和对新王朝的厌离之情，“策杖荆湘”，最后来到庐山。隋文帝第三子秦孝王杨俊获知消息，遣使恳切相邀，但智顗对来使说：“虽欲相见，终恐缘差。”(《别传》)不仅断然予以拒绝，而且话语中带有不满情绪，表现出不与隋朝合作的姿态。开皇十年(590)，隋文帝亲自下诏，要求智顗改变态度，为隋王朝效力。翌年，晋王杨广在江都致书并遣使反复邀请，智顗“初陈寡德，次让名僧，后举同学”，在“三辞不免”的情况下，提出四项先决条件。不料杨广答应全部条件，使智顗不得已应请前往。

在江都，晋王于金城殿设千僧会，请智顗为他授菩萨戒，并请授法名。智顗授完戒后，又为之授法名“总持”菩萨。晋王则回送智顗“智者”大师称号，并赐大量衣物。这确实是智顗与隋王朝关系中的一个显著事实，但若仅仅根据这一事实，并不能够说明智顗已改变立场，由对南朝的忠诚转而委身于隋朝。

以往国内学术界通常把智顗说成是陈、隋王朝共同的御用工具。其实，这并不符合历史真相。稽诸史实，我们可以确认，智顗对隋朝的态度与以往他对陈朝的态度截然不同。对于陈朝，他积极支持、主动维护；对

于隋朝,则阳奉阴违、消极回避。正是由于这态度的不同,使他长期遭受隋初帝王的疑忌和威逼,并最终导致不幸的结局。

隋朝建立后,朝廷将佛教严格置于皇权之下,使之忠实执行"为国行道"的义务。文帝曾下诏说:"位在人王,绍隆三宝,永言至理,弘阐大乘。"(《历代三宝记》卷一二)因此,早在开皇十年(590),他就对智顗的不合作态度以及留恋旧王朝的感情提出严厉的警告,说:

> 比以有陈,虐乱残暴,东南百姓,劳役不胜其苦。故命将出师,为民除害。吴越之地,今得廓清,道俗乂安,深称朕意。……师既已离世网,修己化人,必希奖进僧伍,固守禁戒,使见者钦服,闻即生善,方副大道之心,是为出家之业。若身从道服,心染俗尘,非直含生之类无所归依,仰恐妙法之门更来谤讟。宜相劝励,以同朕心。(《国清百录》卷二)

这道敕书包含三层意思。先是陈述命师伐陈、统一全国的意义,言外之意是令智顗认清形势,不应为旧王朝的覆灭心存怨恨,以致与新王朝对立。二是敦促智顗严守佛教戒律,远离世俗政事,为僧众作出表率。三是责令智顗按隋代帝王的要求宣传佛法,不得脱离王权控制,否则咎由自取。

隋初,智顗早已名闻大江南北。与他同时代的佛教界代表人物纷纷受隋文帝、晋王的恩宠,或为之立寺,或延入宫廷说法讲经,或恭请译经,或敕赐财物。但类似隋文帝给智顗的这类敕书,还未曾见到。由此可以推测,在隋统一南方后,南朝名僧智顗非但没有配合隋王朝在这一地区的统治,相反流露出强烈的对抗情绪。一个曾经竭力以佛法神化陈朝,成为陈朝三代君主崇仰对象的高僧,却拒绝与新王朝合作,这在隋文帝看来,当然有难以容忍之理。

隋灭陈之后,对江南士族采取压制措施,造成江南士族与隋政权的尖锐矛盾,"士民嗟怨",陈的残余势力纷纷起而反隋。无论智顗是否曾

同情或支持这类反隋活动，由于他未能向新王朝表达忠诚和拥戴，相反"策杖荆湘"，远上庐山，也就理所当然成为隋统治者的异己。

开皇十年(590)，晋王杨广担任扬州总管。为加强对佛教的控制，他向智𫖮发出邀请。智𫖮的四项应命条件是：第一，"愿勿以禅法见期"，即他不打算将自己佛法的精华部分禅法传授给晋王。事实证明，他后来确实始终没有与杨广谈禅。第二，"愿不责其规矩"，意思是请晋王不要动辄以王权和礼法相加，实际是为自己的傲慢态度作辩护。第三，"愿许为法，勿嫌轻动"，就是说，作为出家人，首要义务是传授佛法，因此也就免不了时而违背朝廷禁戒。第四，"若丘壑念起，愿望其饮啄，以卒残生"(《别传》)，意思是说，由于自己长期习惯于山水之间，因此希望保证自己的来去自由。这四项条件，表达了智𫖮对隋王朝的基本态度。他既没有屈服于文帝敕书的压力，从而维护了自己的尊严，也没有把晋王的累请看做是与隋王朝结纳的机会，相反持冷漠和严峻的态度。

智𫖮抵达扬州后，虽然受到杨广的隆重接待，但是他除了主持授戒法会，"授律仪法"之外，既未说法讲经，又无其他佛事活动。相反，"香火事讫，泛舸衡峡"，"既值便风，朝发夕还"(《别传》)。并且，面对杨广的挽留，他以"四愿"为理由，断然指出，"先有明约，事无两违"，乃至"拂衣而起"，致使杨广"不敢重邀，合掌寻送至城门"(《智𫖮传》)。

智𫖮急切离开扬州后，去庐山、潭州、南岳、荆州地区积极展开弘法活动，完善天台止观体系。开皇十三年(593)，为"答生地恩"，智𫖮在家乡荆州当阳县玉泉山建立寺庙，隋文帝闻知，敕赐寺额，先赐号"一音"，后改赐"玉泉"。这玉泉寺便成为智𫖮在荆州大开讲席的基地。在此后的两年时间里，智𫖮于玉泉寺完成《法华玄义》和《摩诃止观》的讲述。至此，"天台三大部"宣告完成，天台宗的宗教哲学理论体系得以完善。

据智𫖮自述，"荆州法集，听众一千余僧，学禅三百"(《国清百录》卷三)，为此，他得罪了官府。这正如他在《遗书》中所说的："州司惶虑，谓乖国式，岂可集众，用恼官人？"(《国清百录》卷三)为了制约智𫖮的活动，

杨广于开皇十五年(595)又命他去扬州,其手书要求他"率先名教,永泛法流,兼用治国"(《国清百录》卷二)。这是明白地警告他放弃与新王朝的对立情绪,转而维护现实王权。在另一手书中,杨广点破了智𫖮归心陈朝而蔑视隋朝的实质,他说:

> 智者昔入陈朝,彼国明式,瓦官大集,众论锋起。荣公强口,先被折角;两琼继轨,才获交绥;忍师赞叹,唯唱希有。弟子仰延之始,便事胜集,屈登无畏,释难如流,亲所听闻,众咸瞻仰。适承前往荆楚,讲《法华经》,旧学名僧,莫不归服。(《国清百录》卷二,《王重请义书》)

智𫖮作为南岳慧思的首席弟子,不仅禅学为道俗崇仰,而且还号称"说法第一",当年金陵大开法筵,如今荆州聚徒讲经,却唯独不为隋朝所用。对此,杨广怎么能不耿耿于怀呢?

南北朝时期,南北双方无论在学术上和思想文化上,还是在政治措置上,都存在着重大差别。智𫖮选择以佛法为陈王朝服务的道路,既有南朝思想文化的背景,也有士族官僚家庭的背景,还有听命于师训的背景。南朝既未出现以行政手段毁佛灭佛的事件,也不存在帝王对佛教僧侣的强制措施。东晋南朝思想界的活跃气象,在中国历史上并不多见。事实表明,对像智𫖮这样在教界和民众中享有盛誉而又个性倔强的出家人,试图以王权加以压服,不仅不能奏效,反而会引起更为强烈的反感。

隋王朝统一全国,在当时顺应了民心,符合历史发展潮流。但这并不等于说,智𫖮不愿以佛法予以粉饰、为之作神学的论证,便是违背历史潮流。智𫖮虽已脱离世俗生活,但伴随他身世而来的与旧王朝的种种关系(情结)未能完全割断。他之所以不愿为隋朝所用,表明传统的儒家"忠孝"、"名节"观念在他身上继续产生作用,这是一种正统王朝观念。《别传》记载说,智𫖮在灵耀寺"忽梦一人,翼从严整,称名冠达,请往三桥。师云:冠达,梁武法名;三桥,岂非光宅?遂移居之"。这表明,南朝

的世族政治和文化政策确实在智𫖮身上留下了深刻的烙印,留下了远比北朝及其继承者隋朝优越的印象。再则,当王朝更迭之时,“金陵讲席,扫土俱尽”(《续高僧传》卷一四《慧頵传》);“灵像尊经,多同煨烬;结鬘绳墨,湮灭沟渠”(《广弘明集》卷二五《宝台经藏愿文》);“寺塔焚烧,如比屋流散,钟梵辍响,鸡犬不闻;废寺同于火宅,持钵略成空返”(《国清百录》卷二),几乎重演北朝灭佛的一幕,加深了智𫖮对南朝的依恋怀念之情。其梦中所见,正是他平日所思。

在杨广的严厉指责和敦促下,智𫖮不得已再度来到扬州。这次,他受晋王之命,写了《净名经疏》。但他显然十分厌恶受人监视下的生活,便借口雅好泉石,不忘山野,于第二年(596)春天再次回到天台山。其时,“吴民越俗,扫巷淘沟;沿道令牧,幡华交候”,受到原南朝境内民众的真诚热烈的欢迎。

可惜,事与愿违,开皇十七年(597)冬,晋王遣使者高孝信入山迎请(其实是迫令智𫖮限期出山)。智𫖮意识到与隋王朝已不可两立,生命于他已毫无意义。事实上,早在这次入天台山时,智𫖮已有终老天台山之意[①]。智𫖮随使者行至石城寺(在今浙江新昌),“乃云有疾”,留下“六恨”之遗书(载《国清百录》卷三),不久即入灭。时年六十,僧腊四十。

智𫖮大师一生经历了梁、陈、隋三朝十帝,他因目睹国破家亡而决意投身佛门;投身佛门后,受末法思潮的刺激而担负起调和南北佛学、创立天台佛教的重任。智𫖮的一生,是为弘扬佛法而奋斗的一生。在智𫖮六十年的生涯中,除了大力弘扬天台佛教,完成“天台三大部”的著述以及其他大量论著外,还“造寺三十六所,大藏经十五藏,亲手度僧一万四千余人,造旃檀、金、铜、素画像八十万躯,传弟子三十二人,得法自行不可

---

① 《智𫖮传》记述说:“旋归台岳,躬率禅门,更行前忏。仍立誓云:‘若于三宝有益者,当限此余年;若其徒生,愿速从化。’不久,告众云:‘吾当卒此地矣,所以每欲归山’。”《别传》写道:“吾忆小时之梦,当终此地,所以每欣归山。今奉冥告,势当不久。死后安厝西南峰所指之地,累石周尸,植松覆坎,立二白塔,使人见者发菩提心。”又经少时,语弟子云:“商行寄金,医去留药。吾虽不敏,狂子可悲。”

胜数"(《别传》)。他在为佛教事业作出卓越贡献的同时，也为中国哲学思想、中国传统文化留下了丰富的遗产。

智𫖮在圆寂前，曾为维护佛教事业、保护佛教僧团作出最后的努力。他在遗书中要求杨广以师徒名分为念，保护天台佛教，扶植佛教事业。翌年，晋王满足遗书所提出的要求，为智𫖮建立寺庙，初名"天台"，大业元年(605)改名"国清"，并获得大量"肥田良地"以及日用钱物；荆州玉泉寺等也因有晋王作檀越(施主)，有了可靠的物质保证。这样，在佛教天台宗的两个重要活动区域浙江天台山和荆州玉泉山，终于确立起坚实的寺院经济基础，为后来天台宗的繁荣和发展奠定了基石。

必须指出，天台宗的幸存和发展，是以智𫖮大师付出的沉重代价为条件的。正是智𫖮在石城遗书中向晋王表达妥协和屈服之意，才换来天台宗的转危为安，并在其弟子辈时获得发展①。毫无疑问，智𫖮是对天台宗成立贡献最大的佛教大师。

客观地说，就智𫖮大师的佛教哲学而言，既没有具体内容表明为隋王朝进行论证，也没有明显迹象说明为陈王朝作出辩护。他的佛学，是要通过对宇宙人生重大问题的严肃哲学思考，向人们指出获得彻底解脱的最佳途径。他所作的哲学思考和理论思辨，以及他所提倡的实践方法，基本上都是在佛教范围之内。但是，由于南北佛学的逐渐会通以及南北政治的走向统一，佛教不同风格的融合统一不仅有了必要，而且也有了可能。这并不等于说，智𫖮的圆融哲学因而是为统一王朝效力的。毋宁说，智𫖮的佛学，是对现实社会苦难原因的哲学探索，是对末法时代人性堕落的深刻反省，是对解脱之道的孜孜追求。

智𫖮大师作为天台宗的创立者，他的一生著述宏富。但据其弟子灌顶《别传》所说："智𫖮弘法三十余年，不蓄章疏，安无碍辩，契理符文，挺生天智，世间所伏。有大机感，乃为著文。"他亲笔撰写的只是其中极小

---

① 参考潘桂明著《智𫖮评传》第二章之"石城遗书"，南京大学出版社 1996 年版。

部分，其余都系门人（主要是灌顶）根据讲述整理而成。

又据《别传》记载，智𫖮去世后九年，已编集完成的著作有：

《净名经疏》，二十八卷；

《觉意三昧》，一卷；

《六妙门》，一卷；

《法界次第章门》，三卷；

《小止观》，一卷；

《法华三昧行法》，一卷；

《次第禅门》，三十卷；

《法华玄义》，十卷；

《圆顿止观》，十卷。

以上共计九部八十五卷。而在唐代释道宣《大唐内典录》（卷五）中，则记载为十九部八十七卷。具体如下：

《圆顿止观》，十卷（灌顶笔记）；

《禅波罗蜜门》，十卷（法慎私记）；

《维摩经疏》，三十卷；

《法华玄义》，十卷（灌顶笔记）；

《法华疏》，十卷（灌顶笔记）；

《小止观》，二卷；

《六妙门》，一卷；

《觉意三昧》，一卷；

《法华三昧》，一卷；

《观心论》，一卷；

《三观义》，一卷；

《四教义》，一卷；

《四悉檀义》，一卷；

《如来寿量义》，一卷；

《法界次第章》,三卷；

《大方等行法》,一卷；

《般舟证相行法》,一卷；

《请观音行法》,一卷；

《南岳思禅师传》,一卷。

道宣所载大约距智顗去世六十年左右,其时智顗弟子辈大多也已不在人世。但应该说,上述著作还是比较可信的。道宣是一位学风严谨的佛教史学家,他的述录必然经过仔细考查。将《大唐内典录》所录与《别传》所录加以对照,多出的十部主要是小部(单卷)论著,似乎属于弟子们根据智顗生前的讲说加以整理而成。其中《四悉檀义》、《般舟证相行法》、《南岳思禅师传》各一卷虽已不存,但属智顗著述无疑。如《四悉檀义》,在智顗所著《法华玄义》卷一之下中,就有对“四悉檀”的专题论述。

中唐以后,智顗著作的数量又有大幅度增加。如公元804年,日僧最澄泛海入唐求法,翌年带回大量天台典籍,其中智顗所著计三十一部一百二十三卷。这个数字,至宋代又有所增加。志磐《佛祖统纪》之《山家教典志》载录遵式上表奏请入藏经论,其中有智顗的著作二十三部七十六卷。未入藏的智顗著作尚有六部三十三卷,加阙本十七部四十一卷,共计已达四十六部一百五十卷。这些数字显然被夸大了。由于宋初天台宗的复兴以及与其他宗派(如禅宗、华严宗)斗争的需要,一些托名智顗的著作的出现是不难理解的。

事实上,即使以现在被编入《大正藏》和《续藏经》的三十五部一百六十六卷来作分析,其中也有不少值得怀疑的地方。这三十五部为:

《法华文句》,二十卷;

《法华玄义》,二十卷;

《摩诃止观》,二十卷;

《观音玄义》,二卷;

《观音义疏》,二卷;

《金光明经玄义》，二卷；

《金光明经文句》，六卷；

《观无量寿佛经疏》，一卷；

《释禅波罗蜜次第法门》，十卷；

《修禅六妙法门》，一卷；

《修习止观坐禅法要》，一卷；

《金刚般若经疏》，一卷；

《请观音经疏》，一卷；

《仁王般若经疏》，五卷；

《维摩经玄疏》，六卷；

《维摩经疏》，二十八卷；

《阿弥陀经义纪》，一卷；

《菩萨戒经义疏》，二卷；

《法界次第初门》，六卷；

《四教义》，十二卷；

《四念处》，四卷；

《观心论》，一卷；

《净土十疑论》，一卷；

《方等三昧行法》，一卷；

《法华三昧忏仪》，一卷；

《释摩诃般若波罗蜜经觉意三昧》，一卷；

《禅门口诀》，一卷；

《禅门要略》，一卷；

《观心食法》，一卷；

《观心诵经法》，一卷；

《发愿文》，一卷；

《三观义》，二卷；

《五方便念佛法门》,一卷;

《禅门章》,一卷;

《普贤菩萨发愿文》,一卷。

其中,《法华文句》(在金陵讲说,由灌顶记录)、《法华玄义》(在荆州讲说,由灌顶记录)、《摩诃止观》(在荆州讲说,由灌顶记录)三部,号称"天台三大部",是智觊的主要著作,也是天台宗的基本理论依据。《观音玄义》(对《观音经》所作的思想发挥;《观音经》,即《法华经》第二十五品《观世音菩萨普门品》的别称)、《观音义疏》(对《观音经》所作的文句解释)、《金光明经玄义》、《金光明经文句》以及《观无量寿佛经疏》(或以为疑伪之作),被合称为"天台五小部"。《释禅波罗蜜次第法门》(智觊讲说,法慎记录,三十卷;灌顶再治,改为十卷)、《修禅六妙法门》分别代表"渐次止观"和"不定止观",加上《摩诃止观》所说的"圆顿止观",是为智觊的"三种止观",由此可以看出智觊止观学说的深化过程。《修习止观坐禅法要》又名《小止观》,或名《童蒙止观》,它是"大部之梗概,入道之枢机"(释元照序),初具《摩诃止观》的规模。《维摩经玄疏》(又名《净名玄疏》)是对《维摩诘经》所作的义疏,以明该经玄旨。《维摩经疏》(一名《净名经疏》,又名《维摩经文疏》)是对罗什所译《维摩诘所说经》三卷十四品经文的注译。此书后被湛然简约,成《维摩经略疏》十卷。《观心论》由智觊口授,弟子记录而成,时在最后离天台山之前。后来灌顶为该论作疏五卷,名《观心论疏》。以上系对智觊重要著作的大致说明。

列于智觊名下的三十五部著作中,真正智觊亲笔撰写的有以下六种:

《修习止观坐禅法要》(为其俗兄陈针而作);

《法华三昧忏仪》;

《法界次第初门》;

《六妙法门》(应陈朝尚书令毛喜之请而作);

《释摩诃般若波罗蜜经觉意三昧》;

《维摩经疏》(受命为晋王杨广撰,据智顗致晋王遗书及晋王答书所说,只写到《维摩经》的"佛道品",后由灌顶续补而成)。

《别传》记载说:"奉敕撰《净名经疏》至'佛道品',为二十八卷;《觉意三昧》一卷;《六妙门》一卷;《法界次第章门》三百科,始著六十科为三卷;《小止观》一卷;《法华三昧行法》一卷。"这是指智顗"有大机感,乃为著文"的亲笔著述。虽然有的篇章名称或卷数与现存的已有所变化,但基本上无大出入。如《法界次第章门》即现存《法界次第初门》,原三卷,现改为六卷;《法华三昧行法》即现存《法华三昧忏仪》。

另外,在这三十五部中,有八部属疑伪之作。它们是:

《观无量寿佛经疏》,此书或疑抄袭隋慧远之说;据日本学者望月信亨考证,疑为唐人伪作;

《净土十疑论》,文中引用玄奘所译《杂集论》,或怀疑为唐代湛然所作;

《阿弥陀经义记》,据宋代智圆研究,疑为日本僧人所撰[①];

《金刚般若经疏》,近代学者中有持怀疑者,或以为其层次不明,缺乏天台教学的特点;

《四念处》,据《大唐内典录》卷五,列为灌顶所撰(见《大正藏》卷五五);

《五方便念佛法门》[②];

《禅门章》;

《普贤菩萨发愿文》。

除了独立成卷的著述,在灌顶编集的《国清百录》中,还收录了不少智顗的遗文,其中比较重要的有:

---

① 《阿弥陀经疏》曰:"世有《弥陀经疏》,自日东传来,言智者说者,非也。词俚义疏,谅倭人之假托乎!"(《大正藏》卷三七)

② 五种念佛中的第五性起圆通门属华严教义,最后的四教念佛两度引述《大宝积经》(唐菩提流志译)文字,或疑为八世纪之后的著述。

《立法制》；

《敬礼法》；

《普礼法》；

《请观世音忏法》；

《金光明忏法》；

《方等忏法》；

《训知事人》；

《述蒋州僧书》；

《述匡山寺书》；

《让请义书》；

《重述还天台书》；

《答放徒流书》；

《发愿疏文》；

《遗书与晋王》；

《智者遗书与临海镇将军解拔国述放生池》等。

这些遗文，内容可概括为三个方面：一是健全天台僧团制度、确立一宗的礼仪忏法；二是向晋王等要求支持；三是提倡放生。故戒应《题百录后序》写道："观其始立制法以肃内众，中形书疏以动王臣，后论放生以安昆虫之类。"可见，这些遗文也是智顗著述的有机组成部分，反映了天台佛教思想的重要方面。智顗之后，天台佛教十分重视各类忏法礼仪以及放生活动。宋以后，随着各宗向净土的归向，天台宗更加强调各种礼仪规范的实行。

第二节　止观学说体系

一、三种止观论

智顗大师的佛教理论体系可以分作两大部分，其一是"教"，其二是

“观”；两者合起来，构成完整的天台教学系统。这里的“教”，特指“教观统一”的判教说；“观”，指以“一念三千”为核心的哲学体系。

但是，智𫖮从未脱离宗教实践的“止”来谈论抽象的哲学原理的“观”，而始终把“止观”作为一个不可分割的整体对待，即把禅定实践与佛教理论紧密结合，形成“止观学说”体系。

“止观”是禅定和智慧的并称。“止”，梵文śamatha，音译“三摩他”，意译又可作“止寂”或“禅定”；“观”，梵文 vipaśyanā，音译“毗婆舍那”，意为智慧。依据僧肇的解释，认为，“系心于缘谓之止，分别深达谓之观”（《维摩诘经注》卷五，见《大正藏》卷三八）。意思是说，“止”是使所观察对象“住心于内”，不分散注意力；“观”是在“止”的基础上，集中观察和思维预定的对象，得出佛教的观点、智慧或功德。因此，止观就相当于小乘戒、定、慧“三学”中的定、慧二学，或相当于大乘“六度”中的禅定、般若二门，指的是通过止息散心、观想简择而获得般若智慧。

止观双修或定慧并重，是印度佛教大小乘各流派普遍强调的修持方法。甚至早在《奥义书》中已有类似的思想，如《瑜伽真性奥义书》说：“盖瑜伽而无智识，则其为解脱也无力。是故欲得解脱者，必瑜伽与智识坚定双修。”①意思是说，只有将瑜伽（调整呼吸，凝神观想）修行与智识（智慧）、禅定修习与理论思维紧密结合，才能达到解脱。《成实论》卷一八也说：“止能遮结，观能断灭；止如捉草，观如镰刈；止如扫地，观如除粪；止如揩垢，观如水洗。”（《成实论》，见《大正藏》卷三二）这就是说，修习“止”（禅定）只能暂时压伏烦恼，不能从根本上断灭烦恼使之不再萌发，只有修习“观”（智慧）才能彻底去除烦恼；但是“观”又必须由“止”而实现，因此，“止”与“观”始终不能分离，应该同时修习。《大般涅槃经》之《师子吼菩萨品》也认为：“诸佛世尊定慧等故，明见佛性了了无碍，如观掌中庵摩勒果。”（《大般涅槃经》卷二七，见《大正藏》卷一二）这里所谓“定慧等”，

---

① 徐梵澄译《五十奥义书》，中国社会科学出版社 1984 年版，第 894 页。

就是指平等对待止观,双修并运。

止观的并修在中国早期佛教中已经被注意到,后来由于般若学的传入和流行,禅定修习渐有与般若学说分离的趋势。修习禅观者偏于静坐调息歇心,重视般若者偏于理论思辨。鸠摩罗什入关后,通过大规模译经活动,有意识将禅观修习与般若智慧统一,指出定慧双修的必由之路(虽然他本人的佛学重心是介绍印度大乘中观般若理论)。惜在罗什之后,由于南北分裂,“北方重禅法,南方重义理”,定慧双修、止观并重的修习原则未能很好贯彻。

时至南北朝后期,在止观被析为二途的同时,已孕育着统一回归的要求和趋势。慧文和慧思止观并重的禅法,虽与僧稠、僧实等系统的北方小乘禅法对立,但与达摩系统的大乘禅法比较接近。经过几代禅僧的努力,将禅定实践与佛教理论加以系统化,即把止观从佛教徒的自我修证方法上升为完整的学说体系,已经提到议事日程上来。智𫖮的杰出贡献,就是将慧文和慧思两代禅师所开创的止观双修的原理及其实践予以体系化,作为自宗的理论纲领,用以指导天台宗人的止观修习。“文、思二师基本上都是禅师,他们走的是由定发慧的‘证悟’之路。到了智𫖮,学风为之一变,虽仍依一定的禅观行持,但基本上走的是‘解悟’之路,以闻思修而入,依浅定而发深解,多在哲学思辨上下工夫,表现出以高度的玄学思辨概括组织佛学传统思想的能力”①。由于智𫖮的这一贡献,开创了中国佛教的一个新时代。

宋代释元照在为智𫖮所著《修习止观坐禅法要》一书所作的序中写道:

> 曰止观,曰定慧,曰寂照,曰明静,皆同出而异名也。若夫穷万法之源底,考诸佛之修证,莫若止观。天台大师灵山亲承,承止观也;大苏妙悟,悟止观也;三昧所修,修止观也;纵辩而说,说止观也。

---

① 王雷泉《天台宗止观学说发展的历史过程》,见《法音》1985年第5期。

> 故曰，说己心中所行法门。则知台教宗部虽繁，要归不出止观，舍止观不足以明天台道，不足以议天台教。(《修习止观坐禅法要》，见《大正藏》卷四六)

这就是说，凡智顗所承绪、妙悟、修习、辩说的内容，其核心就是止观。止观既是智顗佛学的起点，同时也是它的归宿。智顗把慧文、慧思以及自己这三代人所行的修行法门，上升为"纵辩而说"的止观理论体系。全部天台教理和实践，都可包容于智顗的止观学说之中，所以说"舍止观不足以明天台道，不足以议天台教"。可以说，止观就是天台佛教的生命。

就通常的修持方法而言，止观与定慧、寂照含义相似，但在智顗的理论体系中，止观包容了定慧、寂照，同时又超越了定慧、寂照。智顗《摩诃止观》对"止观"有许多解释，如说"法性寂然名止，寂而常照名观"；又说"既知无明即明，不复流动，故名为止；朗然大净，呼之为观"；又说"发菩提心即是观，邪僻心息即是止"；又说"般若只是观智，观智已摄一切法；止是王三昧，一切三昧，悉入其中"；又说"又能生出一切诸定，无不具足，故名为止；又能具足一切诸智，故名为观"。这表明，由于止观体系庞大，含义深广，所以很难对它作固定的解释。同时，智顗讲止又有"三止"(体真止、随缘止、息二边止)之说；讲观又有"三观"(空观、假观、中道观)之说。这些，虽都包摄了"三学"中定、慧的含义，但已大大地扩充了它的内容。

在《修习止观坐禅法要》中，智顗开卷便述说了止观的意义，把它视为一切佛法的根本。他说：

> 若夫泥洹之法，入乃多途，论其急要，不出止观二法。止乃伏结之初门，观是断惑之正要；止则爱养心识之善资，观则策发神解之妙术；止是禅定之胜因，观是智慧之由藉……当知此之二法，如车之双轮，鸟之两翼，若偏修习，即堕邪倒。故经云：若偏修禅定福德，不学智慧，名之曰愚；偏学智慧，不修禅定福德，名之曰狂。狂、愚之过，

> 虽小不同，邪见轮转，盖无差别。若不均等，此则行乖圆备，何能疾登极果？故经云：声闻之人定力多故，不见佛性；十住菩萨智慧力多，虽见佛性而不明了；诸佛如来定慧力等，是故了了见于佛性。以此推之，止观岂非泥洹大果之要门，行人修行之胜路，众德圆满之指归，无上极果之正体也？

所谓"止是禅定之胜因，观是智慧之由藉"，实际已将定慧的修习视为止观的一个部分，或它的派生。在智𫖮看来，止观包容了佛教一切理论和修行，它们的并重双修是通往涅槃的必由之路。正如灌顶所言，智𫖮的止观学说，"摄一切佛法，靡所不该"(《释禅波罗蜜次第法门》卷一上)。《摩诃止观》的出现，标志着该学说已完全成熟。

智𫖮关于止观学说的著作有四部，它们是《释禅波罗蜜次第法门》、《修习止观坐禅法要》、《六妙法门》、《摩诃止观》。这四部著作反映了智𫖮止观学说从形成到成熟的三个发展阶段，这三个阶段是：渐次、不定、圆顿。

渐次止观是指以《释禅波罗蜜次第法门》(又名《次第禅门》)为代表的止观学说，是智𫖮早期止观学说的代表。慧思深知其弟子长处在佛教义理方面，而禅定功夫尚未纯熟，所以在令智𫖮去金陵弘法前，有"此吾之义儿，恨其定力少"之感叹。为此，智𫖮在金陵弘法之初，以其师父的嘱咐，重点宣说了禅法；而这禅法，正是金陵地区南方义学僧众们所欠缺的。

《次第禅门》将所有涉及禅法的书作了系统整理，把各种禅法按由浅入深的顺序加以重新严密组织，是有关禅法的集大成著作。该书以"禅波罗蜜"统摄一切修行法门，把禅定置于一切佛法的中心。智𫖮宣称，通过对禅波罗蜜的全面论述，"文则略收诸佛教法之始终，理则远通如来之秘藏。一切圆妙法界，若教若行，若事若理，始从凡夫，终至极圣，所有因果行位，悉在其中。若行人深达禅门意趣，则自然解了一切佛法。……若欲具足一切诸佛法藏，唯禅为最。如得珠玉，众宝皆获"(《释禅波罗蜜

次第法门》卷一上)。因此,在定与慧的关系上,该书突出禅定修行及其意义,但由于全书以《大智度论》思想贯穿其间,从而在一定程度上又涉及到止观双修的理论原则。

《次第禅门》共分十章,它们是:第一修禅波罗蜜大意,第二释禅波罗蜜名,第三明禅波罗蜜门,第四辨禅波罗蜜诠次,第五简禅波罗蜜法心,第六分别禅波罗蜜前方便,第七释禅波罗蜜修证,第八显示禅波罗蜜果报,第九从禅波罗蜜起教,第十结会禅波罗蜜归趣(实际上最后三章并未完成)。第七修证章是全书的重心,根据由浅入深的顺序,智顗分修证为四个阶段:第一修证世间禅相,第二修证亦世间亦出世间禅相,第三修证出世间禅相,第四修证非世间非出世间禅相。这四个阶段包括了从欲界初心起至金刚三昧为止的所有禅法修证。智顗试图以这种"次第法门"的禅法修习,对治当时南方僧众忽视禅定的偏颇。

作为三种止观之一的渐次止观,《次第禅门》在强调禅定修行的同时,也已注意到智慧解脱的理论阐述。灌顶在具体介绍渐次止观时说:

> 渐,初亦知实相。实相难解,渐次易行。先修归戒,翻邪向正,止火血刀,达三善道;次修禅定,止欲散网,达色无色定道;次修无漏,止三界狱,达涅槃道;次修慈悲,止于自证,达菩萨道;后修实相,止二边偏,达常住道。是为初浅后深,渐次止观相。(《摩诃止观》卷一上)

他甚至认为,三种止观"皆是大乘,俱缘实相"。事实上,智顗在对"禅"释义的时候,也曾把它与"定"有所区别,以为"禅"本身已包含了"定"和"慧",所以才能"一切皆摄"。他说:"说禅则摄一切,若说余定则有所不摄,故禅名波罗蜜。"(《释禅波罗蜜次第法门》卷一上)《次第禅门》形成了有关止观学说的初步规模,从而也就奠定了智顗在金陵佛教界的地位。

《六妙法门》是智顗所说不定止观的代表著作。所谓"六妙法门",是指按一数、二随、三止、四观、五还、六净而实修的禅法。所谓"不定",指

随顺各人根性,六门互修,渐顿迭进,取益为断。灌顶说:"不定者,无别阶位,约前渐后顿,更前更后,互浅互深,或事或理,或指世界为第一义,或指第一义为为人对治,或息观为止,或照止为观。"(《摩诃止观》卷一上)智𫖮在《六妙法门》中认为:"六妙门者,盖是内行之根本,三乘得道之要径。"这表明他给予六妙法门以相当高的地位。

《六妙法门》的特色,在于对修习禅定的次序不取固定形式,而根据修持者各自的根性及需求分别修习,以证得不同的果。所谓"以不定意历十二禅、九想、八背,观练熏修,因缘六度,无碍旋转,纵横自在"(《摩诃止观》卷一上)。一方面,智𫖮以安般守意禅法等为内容,引导禅者由基本禅法的修习入手,帮助南方佛教学者加强禅的基础训练;另一方面,智𫖮有意突出六妙门证相中的"圆顿证",把《法华经》实相原理与禅法"内行之根本"结合,组织成新的止观学说。

于《六妙法门》中,智𫖮在谈到圆顿证时,曾将它别开三种证,即凡初证、中证、究竟证,都一一显示《法华经》诸法实相之说。如说,于一念心即可具足世间和出世间一切事相,这已相当于演说"一心三观"乃至"一念三千"的原理了。这显然受了《法华经》开权显实思想的启发,实践该经方便之说,以"不定"而达"实相",以浅定而开出深慧。这在形式上讲述了粗浅的禅定,而实际上已导入实相智慧,所谓"若不以实相心修,皆名为粗;若开粗显妙者,阿那波那即是摩诃衍"[①]。以《法华经》实相学说为根本,那么即使是粗浅的安般禅法也能使修持者获取佛果。《六妙法门》最后以《法华经》诸法实相说作结,说明它所显示的不定止观比《次第禅门》所说的渐次止观已有所拓展。

《修习止观坐禅法要》又名《小止观》,或名《童蒙止观》。虽然从该书的章节结构上看,与《次第禅门》颇为相似,但在实际上,它属于《摩诃止观》的节本,所以说是圆顿止观。按元照序文所说,该书乃是"大部之梗

① 见《法华玄义》卷四下。"阿那波那",又作"安那般那",略称"安般",指入出息,属小乘禅法。

概，入道之枢机”。

首先，《小止观》的前五章相当于《摩诃止观》的第六“方便”章所述“远方便”二十五法；而《小止观》的次四章则相当于《摩诃止观》的第七“正修止观”章。因此可以说它是“大部之梗概”。

其次，《小止观》正式提出止观学说，不仅书以“止观”命名，而且其内容强调止观双修、定慧并重，以为成佛的道路虽有多途，但最终都“不出止观二法”，即以止观并重的学说取代了早期以禅定为中心的定慧关系思想。该书在“证果第十”章中阐述了“体真止”、“方便随缘止”、“息二边分别止”三种“止”，又论说了与之相应的“从假入空观”、“从空入假观”、“中道第一义观”三种“观”，两者加以配合，便构成“三止三观”之说，与《摩诃止观》“一心三观”、“圆融三谛”学说一致。

再次，《小止观》第六章将“正修止观”分为“坐禅止观”和“历缘对境止观”两大类，其内容也已包含了《摩诃止观》所说“四种三昧”的外在形式和“正观十境”、“十乘观法”的具体内容。其中“坐禅止观”强调“端身常坐”、“学道者坐为胜”，又其中“历缘修止观”提倡修持行、住、坐、卧、作、语六种止观，已有后来《摩诃止观》修习“四种三昧”的意思。

最后，该书突出以《法华经》诸法实相论为指导修习止观，并以“均齐定慧”、“并修止观”导入中道实相。认为，定与慧、止与观必须并修，若偏于其中任何一边，都不能达到对中道实相的认识。所以他又指出：“今推教所明，终不离止观二法。所以者何？如《法华经》云，殷勤称叹诸佛智慧则观义，此即约观以明果也。……《法华经》中虽约观明果，则摄于止，故云乃至究竟涅槃，常寂灭相，终归于空。”定慧双修、止观并重的学说是与《法华经》的诸法实相思想紧密联系在一起的，是在《法华经》原理指导下重新组织起来的学说体系。

与文义繁富的《摩诃止观》相比，《小止观》有自己的特点，即它简明扼要，清晰易解，因而以初学者为主要对象。智顗在该书中指出，为了“接引始学之流辈”，所以没有作详细的论述发挥，但其内容已含蕴了《摩

诃止观》的主要思想,成为“众德圆满之指归,无上极果之正体”。

《摩诃止观》是圆顿止观的代表。所谓“圆顿”,意为圆融顿极,始终不二,即从初发心时起,便契入绝待的中道实相。《摩诃止观》集中论述的,便是与中道实相密切关联的这种圆顿止观。它是智顗五十七岁时在荆州玉泉寺向僧众讲述的内容,是他晚年最为成熟的止观著作,也是架构天台宗哲学体系的主要著作。

《摩诃止观》共列十章,但最后三章仅存章目而无内容,与《次第禅门》相似。该书重心体现在第七“正修”章中,该章系统阐述了修习止观应该具备的条件以及具体方法,全面分析了止观修习中可能出现的各种心理变化以及对治手段。它吸收和综合了有关经论中的各种禅观方法,把它们分成常坐、常行、半行半坐、非行非坐“四种三昧”,四种三昧只是禅者藉以观心调息的外在形式,观心才是其根本内容。所以第七章又通过“五略十广”的建构和十乘观法、十种观境的论述,把止观学说的基本内容涵盖以尽。

《摩诃止观》视止观为佛教思想的核心,着意把它发展为思辨性很强的宗教哲学,组织成指导止观实修的理论体系。智顗认为,止观学说可以包容佛学中的解脱论、般若学和法身观,他说:“止即是断,断通解脱;观即是智,智通般若;止观等者,名为舍相,舍相即是通于法身。”(《摩诃止观》卷三上)又认为,止观与佛教修行的目的即证悟法性相联系:“法性空寂名止,寂而常照名观。虽言初后,无二无别,是名圆顿止观。”(《摩诃止观》卷一上)之所以称之为“圆顿止观”,是因为这种止观与法性“无二无别”,而“法性”也就是“中道实相”,他说:

> 圆顿者,初缘实相,造境即中,无不真实。系缘法界,一念法界,一色一香,无非中道。己界及佛界、众生界亦然。阴入皆如,无苦可舍。无明尘劳即是菩提,无集可断。边邪皆中正,无道可修。生死即涅槃,无灭可证。无苦无集,故无世间;无道无灭,故无出世间。纯一实相,实相外更无别法。(《摩诃止观》卷一上)

圆顿止观,在发心之初已契入实相,而它的终了也是实相,"纯一实相,实相外更无别法"。这样,智顗把他的圆顿止观与佛教大乘哲学中道实相理论融为一体,从而使"止观"超越一般禅学范畴,成为一种哲学思辨体系。

在《摩诃止观》中,智顗发展《小止观》的"三止三观"说,把止观的重心放在"观"上,并以观心作为观的主要内容。他说,这三止三观因为"在一念心","不前不后,非一非异"(《摩诃止观》卷九下),所以名之为圆顿止观。但从根本上说,由无分别止而达实相如来藏第一义谛的中观,才是终极目的。这也就是说,三观实际上比三止具有更高的地位,所谓"此三止名虽未见经论,映望三观,随义立名"(《摩诃止观》卷三上)。这是把三止置于陪衬的地位,依随三观而立名,三观尤其是其中的中道正观才是圆顿止观的核心。

智顗强调"深观禅心"、"三止三观在一念心",就是要突出观心的意义。通过观心,导入中道实相的认识,从而"一心三观"、"一念三千"等哲学理论也就随之确立。毫无疑问,由于智顗重视"观",注意以解导行,突出思想观念的指导意义,从而使他的止观学说更趋成熟,并不断沿着哲学思辨的路径发展。

止观本是一种宗教实践方法,但智顗所确立的止观学说,不仅将它上升为方法论,而且更通过《摩诃止观》的阐述而成为哲学思辨体系。这一思辨体系以观心论中的"观不思议境"为中心展开,经过一系列的抽象论辩,达到"三谛圆融"、"一念三千"的认识,完成由现实的此岸世界到解脱的彼岸世界的转化。

事实上,《摩诃止观》所阐述的圆顿止观,已远远超出了方法论的范畴,它融本体论(实相论)、认识论(一心三观、一念三千)和方法论(止观实践)为一体,成为完整的哲学思想体系。当然这一体系与世俗哲学不同,它是纯粹的宗教哲学。这一体系从实相原理出发,最终又归结为实相,即所谓"初缘实相","纯一实相,实相外更无别法"。柳田圣山先生曾

指出,《摩诃止观》既把“深邃的般若波罗蜜哲学作为冥想法的基础”,又“纠正了知识分子对般若思想的空泛理解与误解”,它“以这种空义为基础,把自古以来的多种佛教冥想法体系化,揭示出从具体实践进入深邃境界的途径,这对尔后中国佛教各宗的发展,特别具有划时代的意义”;智𫖮的目标,“是禅与哲学的完全统一”[①]。这是很有见地的。

《摩诃止观》是智𫖮晚年的哲学巨著,反映了智𫖮佛教哲学的成熟和禅法实践的圆满。他以哲学指导禅学,又以禅学实证哲学,达到“禅与哲学的完全统一”。因此,《摩诃止观》无论在哲学领域,还是在禅法领域,都是重要的里程碑,对隋唐佛教各宗的展开具有指导意义。

二、一心三观说

智𫖮继承慧文和慧思的有关论述,确立自己的“一心三观”说,并在此基础上,创建“圆融三谛”说,进而又据性具学说而完成“一念三千”说。“一念三千”是智𫖮学说体系的核心,代表天台哲学的最高成就。

据《佛祖统纪》卷六所载,慧文在读到《大品般若经》关于三种智慧的文字时,联系《大智度论》的有关解释,认为三种智慧可以由一心中得;又联系《中论》的“三是偈”,以“三谛”配合“三智”,从而首创“一心三观”说。

《大品般若经》的原文是:

> 菩萨摩诃萨,欲具足道慧,当习行般若波罗蜜;欲以道慧具足道种慧,当习行般若波罗蜜;欲以道种慧具足一切智,当习行般若波罗蜜;欲以一切智具足一切种智,当习行般若波罗蜜;欲以一切种智断烦恼习,当习行般若波罗蜜。(《摩诃般若波罗蜜经》卷一)

这里所说的三种智慧,是指道种智、一切智、一切种智。从经文上看,三种智慧应有先后和层次上的差别,故《大智度论》的有关释文提出了相应

① 《禅与中国》,三联书店1988年版,第96页。

的见解，说：

> 问曰：一心中得一切智、一切种智，断烦恼习，今云何言以一切智具足得一切种智，以一切种智断烦恼习？答曰：实一切智一时得，此中为令人信般若波罗蜜故，次第差别说。欲令众生得清净心，是故如是说。复此，虽一心中得，亦有初、中、后次第。（《大智度论》卷二七）

该论认为三种智虽可“一时得”、“一心中得”，但仍存在着初、中、后的次第差别，好比生、住、灭三种相状虽一时而具于一心，但仍有先后之别。所以《大智度论》又指出：“一切智是声闻、辟支佛事，道智是诸菩萨事，一切种智是佛事。”（《大智度论》卷二七）智慧差别不等，故所证之果也不统一。而《佛祖统纪》的记载则是：

> 师依此文，以修心观。《论》中三智，实在一心中得。且果既一心而得，因岂前后而获？故此观成时，证一心三智，双亡双照，即入初住无生忍位。（《佛祖统纪》卷六）

意思是说，慧文在修“心观”时，依《大智度论》关于三种智慧可于一心中得的说法，证得“一心三智”。这是有意识强调《大智度论》关于三智一时得、一心中得的思想，而完全忽视了《论》中关于三智存在高低层次差别的思想，显示出天台先驱者在“方便”口号下有意曲解经典的传统。

慧文后来又由“一心三智”而进一步立“一心三观”说，并传授给弟子慧思。《佛祖统纪》又说：

> 师又因读《中论》，至“四谛品”偈云：因缘所生法，我说即是空，亦为是假名，亦名中道义。恍然大悟，顿了诸法无非因缘所生。而此因缘，有不定有，空不定空。空有不二，名为中道。（《佛祖统纪》卷六）

意思是说，慧文在证得“一心三智”之后，又“恍然大悟”。悟的是一心同时观察《中论》所说的“三谛”。《中论》“三是偈”中，“我说即是空”的“空”

是真谛,“亦为是假名”的“假”是俗谛,“亦名中道义”的“中”是中道谛。三谛之中,真谛讲一切现象的通相,俗谛讲各别行相,中道谛讲一切现象的通相与别相的辩证统一,这些正好相当于三种智慧的境界。这样,原先的“一心三智”也就成了“一心三观”。因为它不仅与《大智度论》,而且又与《中论》相联系,所以“一心三观”自然地与龙树拉上了法统关系。“一心三观”所观察的空、假、中三谛,是一切因缘法的实相,它所强调的是,不论佛智还是实相,都需要一心顿得,所以在止观实践中可以于一心同时观察空、假、中。

“三观”一语出自《菩萨璎珞本业经》中的“圣贤学观品”,“三智”之语出自《大品般若经》,“三谛”之语则出自龙树《中论》。三个概念都与空、假、中相联系,最终归结到《中论》的三谛说。慧文是否确如《佛祖统纪》所说,由《大智度论》、《中论》的启发而证得“一心三智”,并进而建立“一心三观”,现在虽已无法考查,但“一心三观”事实上为智颛所发挥,成为天台宗的重要教学内容,这是完全可以肯定的。

据天台史书记载,慧文曾将“一心三观”的禅观方法传授给了慧思,慧思在此基础上,联系《法华经》“十如是”之说,发展出诸法“十如”实相说,从而为智颛的“一心三观”说和“圆融三谛”说奠定了理论基础。

慧思出于对般若智慧的重视,将禅法与诸法实相理论结合。慧思在由光州大苏山至南岳衡山辗转二十余年的过程中,曾根据《法华经》和《大品般若经》的教义,全力提倡诸法实相说。《法华经·方便品》说,“唯佛与佛乃能究尽诸法实相”,在慧思看来,这句经文可以作为一切智、一切种智的内容。正因为只有佛才能穷尽诸法实相,所以经中特别提出要以佛的知见来做一切智慧的标准。而这“诸法实相”的内容,便是“十如是”:“所谓如是相,如是性,如是体,如是力,如是作,如是因,如是缘,如是果,如是报,如是本末究竟等。”①

---

① 见《法华经》卷一。《法华经》共三译,这“十如是”只出现在罗什所译的八卷本中。

对于这“十如是”，罗什弟子道生曾在《法华经疏》中作过解释，认为，“相”指诸法的外貌，“性”指诸法的内容，“体”为诸法内外相合，“力”指诸法所具的功能，“作”指有所作为，“因”指能发生他法，“缘”指对因的辅助，“果”为能遂所期，“报”为穷尽历数，“本”指善法的开始，“末”指佛法的终极，“究竟”指透彻佛法的根本。道生这种解释，具有直观和机械的性质，并未赋予特殊的“玄义”。慧思是研诵《法华经》的大家，对经中所表达的“诸法实相”思想似有更深刻的认识，因而有可能对“十如是”作出新的解释，发挥其中的“玄义”。

慧思认为，经文在“相”、“性”等前面都置有“如是”二字，有其特定的含义，即表示它们的圆满实在。“如”，意为真如、如实，指诸法的本性，即真谛（空）。一切法都归结为实相，但实相所表现的具体现象可计为十种，所以名“十如是”；“十如是”是《法华经》所示的实相说，由此可以建立“十如实相”说。这一“十如实相”说后来为智𫖮所接受，并在确立他的“一心三观”说和“三谛圆融”说中发挥了重要作用。智𫖮曾回顾说：“南岳师读此文，皆云如，故呼为十如也。”（《法华玄义》卷二上）

“十如实相”说的建立，一方面有助于进一步突出《法华经》的地位，另一方面则巩固了天台宗借以成立的哲学基础，使止观法门发生重大变革。依照大乘佛学的思路，把握“三谛”实相，属于“一切智”的任务，是把不真实性当作现实世界的共性。这种主张与当时的三论学派思想接近，都没有超出龙树中观学的内容范围。相对而言，“十如实相”则是“一切种智”把握的对象，要求从性相、体用、因果等特殊性和特殊关系中认识世界，这种说法有可能把止观的重心转向对现实的真实关系的考虑，促使天台宗教义向世俗化的道路展开。但该宗的实际创立者智𫖮，并没有沿着这一方向走出多远，而很快转到了宗教哲学体系的严密构思之中。

智𫖮论“一心三观”，个性鲜明，特点显著。他根据《法华经》“方便通经”的原则和《中论》“中道实相”的原理，将止观学说中的“观”门分作两个层次，即所谓“次第三观”和“一心三观”，以为“次第三观”是“可思议”

的,而“一心三观”则是“不可思议”的。与此同时却又认为,这“次第三观”只是一种“方便渐次”,其实质与“一心三观”并无区别。它们之间的不同,主要表现在“逗机”方面,前者逗引钝根人,后者适应利根者。又,虽说可有“次第观”与“不次第观”、“方便”与“正观”之别,但若从“心源本净,无为无数,非一非二”的本质高度说,则“岂可次第、不次第,偏、圆观耶”?(《观音玄义》卷下,见《大正藏》卷三四)这反映了智顗在哲学思辨方面具有远胜于其师的能力和水平。

智顗的“次第三观”分作三个次第展开,它们是:

第一,从假入空观,又名“二谛观”,即首先通过由假(谛)入空(谛),破除世俗认识。此“二谛观”中的二谛,应是三谛论中的二谛,非由能、所角度而言。智顗认为,现象世界并非真实存在,众生因无明而产生执著;名言概念只是“假名”,并非真实之体,只为引导众生进入空观而权且施设。从假入空的关键是破除无明,认识到“三假皆如幻化”。

第二,从空入假观,又名“平等观”,即通过由空入假,重返现实,深化对现象世界的认识。智顗认为,认识到世界本质是空,这是不够的,还应该进入第二阶段“从空入假”的认识。从理论上说,从假入空观可以使人们达到对现象世界的抽象的、一般的认识,这是重要的一步,但空不是认识的结束。从空入假观则意味着认识的深化,即把对世界的抽象、一般的认识还原为对现实世界的具体的、个别的认识。这相当于否定之后的肯定,具有辩证的色彩。

第三,中道第一义观,它与前面空观、假观两种各有所偏的次第观相比较,属于次第三观中最全面、最完整、最高层次的认识阶段,故又名“中观”。《法华文句》卷一上说:“观心释者,从假入空观,即偏破生死;从空入假观,即偏破涅槃;中道正观,无复前后云云。”

从认识论上说,“次第三观”集中论述的是具体与抽象、个别与一般、特殊与普遍、现象与本质之间的关系,体现了智顗在辩证思维方法的运用方面已经达到了相当的高度。通过“次第三观”理论,智顗把对现象世

界的本质认识与性空原理下具体事物的各别认识予以统一，指出这种统一是在认识的不断深化中实现的。他强调说，没有空观和假观，也就没有中观；但空观和假观又只是“方便”，它们必须被扬弃，上升到中观。中观既是辩证思维的结果，又是理性认识的目的。中观理论的确立已为“一心三观”学说奠定了基础。当然，毋庸置疑，“次第三观”的立论背景是“真空假有”，视现象世界为虚幻假相，其本体并无真实的着落之处。

智顗论述观心，其核心是继承和发展慧思的“一心三观”说。他所确立的“一心三观”，是指不经次第而于一心中刹那间同时观察思维空、假、中三谛(三种实相)，即所谓“一空一切空”，“不假”、“不中”谓之空；“一假一切假”，“不空”、“不中”谓之假；“一中一切中”，“不空”、“不假”谓之中。空、假、中三者于一心中交融不分，故能同时观照，观假即观空、中，观空即观假、中，观中即观假、空。

智顗提出，次第三观是为钝根人而说的，以使他们循序渐进，完成对世界的圆满认识，而“一心三观者，正是圆教利根菩萨之所修习”(《维摩经玄疏》卷二，见《大正藏》卷三八)。一心三观无须循序渐进，不存在阶级次第。《法华文句》说：“观心释者，观心先空、次假、后中，次第观心也；观心即空、即假、即中者，圆妙观心也。”又说：“观心释者，观因缘所生心，先空、次假、后中，皆偏觉也；观心即空、即假、即中，是圆觉也。”(《法华文句》卷一上)因此，一心三观相对于次第三观来说，是一种“圆妙观心”、“圆觉”。

智顗认为：“一心三观者，此观是深行利根菩萨之所修习。所以者何？不思议因缘之理，甚深微妙，其观慧门，难解难入。”这就意味着，一心三观是佛教止观修行的最高层次，也是天台止观法门的极致状态。接着，智顗从三个方面展开论证，即“一明所观之境，二明能观之观，三证成”。从思维和认识角度说，“所观之境”是“所”，指认识对象；“能观之观”是“能”，指认识主体；“证成”则指“能”“所”相合时的状态和达到的境界。当然，它与世俗哲学的认识论有着本质的区别。

关于“所观之境”,按《三观玄义》卷上所说,是指由一念无明心而生起的十二因缘,而十二因缘也就是十种法界、空假中三谛。其理论的逻辑是:“十二因缘并依无明,无明之理体非异念,故言一念具足十法界。”

所谓“能观之观”,指的是一心,又名“一念无明之心”。以能观之心对所观之境,实际上是一心的自我观照,这一观照的结果,是确认“一念无明之心”即空、即假,非空、非假,显示其本质为一中道实相,而一心所观照的一切诸法同样即空、即假,非空、非假,本质也是中道实相。这就是说,一心三观有两个基本原则:一是作为“观”的主体必须是中道实相;二是作为“观”的对象也仍然是中道实相。在智𫖮看来,不仅所观之境是不思议,而且能观之心也是不思议,一心三观也就是以不思议之心观照不思议之境。

所谓“心”的不思议,包含以下几方面内容。第一,认为世界上一切事物和现象都不过是“一心”的产物,因此都无实体可言,正如经论所说,“三界无别法,唯是一心作”(《法华玄义》卷一上);“一切世界中,莫不从心造”(《摩诃止观》卷五上)。第二,认为心的本质是实相,不生不灭,故而能“观一心即三心,三心即一心”,使“一心三观”在实相的基础上达到主体意识与虚幻假相的冥合。智𫖮《法华文句》卷二上说,假观观心,具十法界无量数法;空观观心,十法界但有名字语言,并无实体;中观观心,心是实相,十法界均入实相。第三,认为“一念无明之心”即“菩提心”,即“法性”,所以“心佛众生,三无差别”。智𫖮说,一念之心既不可思议,即空、即假、即中,也就与众生、佛无所差别,众生与佛同时也在一念心上统一起来(见《摩诃止观》卷三上)。进而从“一心三观”的认识论角度说,无明就是法性,所以“一念无明法性心”得以成立。以“一念无明法性心”为背景,观心与观法性已无所区别。

但是,智𫖮同时又指出,从当下的现实状态看,众生的“一念无明心”与真如法性毕竟存在着相互对待和依存的关系。《摩诃止观》卷六下说:

问:无明即法性,法性即无明。无明破时,法性破不?法性显

> 时，无明显不？答：然。理实无名，对无明称法性。法性显，则无明转变为明；无明破，则无无明，对谁复论法性耶？

因为有对待，所以要一“破”一“显”。在未破无明、显法性前，众生处于“昏睡”状态；一旦破除无明、显示法性，两者的对待不复存在，依存关系荡然无存，“无明即法性”，众生进入“醒悟”的佛的境界。

可以看出，智顗立“心佛众生，三无差别”和“一念无明法性心”，具有两个方面的目的和意图。

第一，指出众生破除无明、显示法性，“还源返本”的必要性，具有宗教的实践意义。由于心、佛、众生原无差别，又由于无明即是法性，所以在理论上肯定了众生即佛，众生成佛，从而给众生以希望和光明。但也由于无明与法性存在着对待，从对待到平等有一个“破”和“显”的过程；破的是主体意识的“无明”和昏昧，显的是客体精神的法性和涅槃，这意味着众生之心当下并非法性、众生当下并非是佛。智顗在这里指出的是理想与现实的差距，但理想是可以通过宗教实践而实现的。

第二，强调“一心三观”在佛教认识中的地位，即认为人们的认识必须上升到“一心三观”。佛教的修行，按照天台教义所说，是要实现对实相的认识和体悟，思维方式和认识方法的转变在其中起决定作用。但在非一心三观的认识方法下，心与佛以及众生、无明之心与法性之心、心与色之间都存在着对待，要完成对待的消融，需要逐步地、分阶段地进行，如次第三观所示。只有一心三观才是认识的极致，它从“心佛众生，三无差别”、“一念无明法性心”的理论出发，能于一念心中完成空、假、中三谛的认识，体悟到“无明即法性”这一不思议境界，实现不思议解脱。次第三观为钝根者设，是方便，是逗机，非究竟；一心三观为利根者设，是究竟的认识。

“一心三观”的建立，在认识论上有以下几个特色。其一，它首先假设有主、客体的存在（而这种假设也是不得已的方便，因为认识不可能没有主体和对象），但实际上又否认这种主、客体的真实存在。在“一心三

观”中,实相既是认识的出发点,又是认识的归宿处。其二,表现为超越理性思维的直觉(神秘体悟)。世界万物既是中道实相,所以对世界万物的认识可以还原为对“心”的观照,这种观照不必借助语言、概念,无须理性思维。其三,突出认识主体和观照对象的圆融统一性。智顗认为,观照对象具空、假、中三谛,三谛统一无碍;认识主体与之相应,同具空、假、中三谛,三谛统一无碍,所谓“以观观于境,则一境而三境;以境发于观,则一观而三观”(《摩诃止观》卷三上)。“不思议”和“不次第”的条件是绝对的圆融统一、无对待,这一特点是为突出圆教的地位而表现出来的。

综上所述,智顗“一心三观”说的根本用意,是要证明世界一切事物和现象(包括物质和精神)在“一心”基础上的圆融统一,指出众生在圆融哲学背景下圆证、圆修的必要性。“一心”是天台哲学的核心范畴,也是天台宗教实践的起点。所以智顗说,“若解一心一切心,一切心一心”,便能“遍历一切,皆是不可思议境”(《摩诃止观》卷五上)。又说,修习佛道的法门有许多,但“虽种种说,只一心三观”,“只约无明一念心,此心具三谛;体达一观,此观具三观”(《摩诃止观》卷六下)。由一心而达三观,由三观而证得中道实相;认识问题解决了,实践也就有了保证。

站在圆融统一的立场上,智顗一方面推崇一心三观理论,视之为由凡转圣的关键;另一方面又指出,一心三观只是止观学说体系的组成部分,它不能完全等同于整个止观体系。一心三观的侧重是在“观”,所以在修习一心三观时还应当修习“止”。他说:“今作譬显,如灯虽有破暗之能,若不处之密室,则照物不了。故须修止也。”(《三观玄义》卷下)这就是说,理论上,一心三观能使众生冥合实相,获取解脱,但在实践中,仍然不能脱离止。“观”好比是破暗之灯,但如果没有“止”(处之密室),也就失去意义,不能起作用。所以他又说:“止观修习者,既已发菩提心,即须行菩萨道。止即修定,观即修慧。定慧二足,行步平正,真行菩萨道也。”(《三观玄义》卷下)止观必须并修,定慧不可分离,乃是天台佛教思想的最高指导原则。

在确立“一心三观”的基础上，“圆融三谛”学说得以完成。

三、圆融三谛观

“圆融三谛”理论是在“一心三观”的基础上成立的，它是智𫖮止观学说体系走向成熟的重要标志。

智𫖮认为，从事物之间相互联系的观点来看，一切法都可以说具有“三轨”。“三轨”，即三种轨范，它们是：真性轨，指事物的本质、真如实相；观照轨，指显示真理的智慧作用、认识主体和认识能力；资成轨，指助成观照的各种作用。

智𫖮在解释《妙法莲华经》经题之“妙”字时，曾提出十种妙，其中有“三法妙”者，即指“三轨”。《法华玄义》卷五下认为，藏、通、别、圆“四教”各有“三轨”，其中以圆教的“三轨”为究竟。圆教的“三轨”，名义上虽有区别，但实际上相互融通，所以说“三法不一异”，“亦一亦非一，亦非一非非一”。真性轨的第一义理、观照轨的第一义空、资成轨的如来藏，三轨的对象和归宿都是“真性”，不相妨碍。对此本来圆融的三轨，若生起迷惑，便造成三种障碍，不能达到事物“真性”的认识；但若反身而诚，看到三障与三法内在的相即，就能显示圆融无碍的三轨。同时，三轨虽然圆融，但各自又有侧重，即真性轨指向法身（本体），观照轨指向般若（认识），资成轨指向解脱（境界）。这样，圆教的“三轨”说便成就了《法华经》三乘归一大乘的最高原理。

智𫖮又将“三轨”说与“十如”实相说联系起来，使“三轨”的圆融具有实相说的理论基础，他说：

> 十种相性，只是三轨。如是体，即真性轨；如是性，性以据内，即是观照轨；如是相者，相以据外，即是福德，是资成轨。力者，是了因，是观照轨；作者，是万行精勤，即是资成；因者，是习因，属观照；缘者，是报因，属资成；果者，是习果，属观照；报者，是习报，属资成；本末等者，空等即观照，假等即资成，中等即真性。（《法华玄义》卷五下）

三轨的本质是实相,是实相的三种表现形式。如是体是真性轨,如是性是观照轨,如是相是资成轨。从三谛的角度说,中道第一义谛是真性轨,空谛是观照轨,假谛是资成轨。三谛和三轨一一相对应,所以能以"十如论于三轨"。

智𫖮将三轨与三谛配合的思想,出自他的止观学说。在他看来,止观要求认识主体(观照)必须处于虚寂的状态(空),并借助(资成)佛教所说义理(假),去认识特殊事物的"真性"。这种"真性"是"假"与"空"的统一,所以叫做"中"。这样,"中"就变成了最高真理的"实相",联结三谛的枢纽,从而调和了有与空、世间与出世间的矛盾。"圆融三谛"说也便由此而出。

智𫖮《法华玄义》卷五下说:"一佛乘即具三法,亦名第一义谛,亦名第一义空,亦名如来藏。此三不定三,三而论一;一不定一,一而论三,不可思议。"三轨相即,不可思议,三轨的对象三谛也相即,不可思议。在观法上,三谛不是一种先后次第的关系,而是并存于同一对象上的不同侧面,这样来观察思维三谛,便名"圆融三谛"。也就是说,"圆融三谛"必须以圆教的"三轨"为前提,吕澂先生分析智𫖮"三轨"说与"圆融三谛"说的关系,曾说:"三轨分别配合成空、假、中。他不是泛泛讲空,而是从各法的别相上说。一切法都有其在认识上所执著的别相(即自性),如色以质碍为自性,色空就是空去这种自性;受以领纳为自性,受空就是空其领纳的自性。同时以假(资成)为契机,而认识法的本质(真性),这就是中。空假中三者并非次第关系,而是同时存在,互不妨碍,所以叫做'圆融三谛'。"①因此,智𫖮的圆融三谛说在理论上要比龙树的二谛论完善、周密得多。

在智𫖮看来,龙树所创的中观学派侧重谈空,似有所偏,"点空说法"以三谛中的空谛为基础,缺乏圆融的特色。天台圆教则以圆融三谛为特

---

①《中国佛学源流略讲》,第164页。

色,“点实相为第一义空”、“点实相为如来藏”、“点实相为空藏”,始终以实相为对象和归宿。因为实相“非纵非横”,所以点实相而为第一义空、如来藏、空藏,也都“非纵非横”,圆融相即。这就是说,点实相而成的圆融三谛远胜于点空说法而成的隔历三谛。

圆融三谛以实相说为理论基础,强调一心所观三谛的无次第性、无前后性,因为三谛本来圆融相即。圆融三谛是圆教的特殊认识,别教等都无法达到这样的认识,它们往往作次第、前后之别,“以资成资于观照,观照开于真性”;“资成在前,观照居次,真性在后”(《法华玄义》卷五下),即把空、假、中视为认识的三个层次,对中道实相第一义谛的认识置于对假谛、空谛的认识之后。因此,智顗明确指出,若从中道实相原理出发,即可显示事物的本质和真理性,认识上无先后次第之分。

智顗所说的“中道”,是在《中论》“三是偈”空、假、中三谛“相即”基础上发挥所得的“中道”,是对龙树中观学派的发展,避免了“点空说法”之偏。这样的“中道实相”必然导致“圆融三谛”。他说:

> 即中即假即空,不一不异,无三无一。二乘但一即,别教但二即,圆具三即。三即真实相也。《释论》云:何等是实相?谓菩萨入于一相,知无量相;知无量相,又入一相。二乘但入一相,不能知无量相。别教虽入一相,又入无量相,不能更入一相。利根菩萨即空故入一相,即假故知无量相,即中故更入一相。如此菩萨深求智度大海,一心即三,是真实相体也。(《法华玄义》卷八下)

圆教与二乘、别教的区别在于:二乘但一即(即空),故但入一相而不能知无量相;别教但二即(即空、即假),故虽入一相,又知无量相,却不能更入一相。圆教即圆具三即(即空、即假、即中),故既入一相(空),又知无量相(假),更入一相(中)。空、假、中三谛相即,无先后次第,是名真实相体即中道实相。中道实相是大乘佛学的根本,契入中道实相是菩萨修行的目的。世界的真理只有一个,那就是中道实相,但它有许多的表述方式

(名称概念)。一旦完成对实相的认识(直觉),宇宙的真理便把握无遗,一切名词概念(包括空、假、中三谛施设)均无存在必要。所以智顗接着又说:

《大经》云:一实谛者,则无有二。无有二故,名一实谛。又一实谛,名无虚伪。又一实谛,无有颠倒。又一实谛,非魔所说。又一实谛,名常乐我净。常乐我净,无空假中之异。异则为二,二故非一实谛。一实谛即空即假即中,无异无二,故名一实谛。(《法华玄义》卷八下)

无论说一谛,还是说二谛、三谛,归根结底都是"方便",只有"一实谛"才是"究竟"。所谓"一实谛",即指中道实相。中道实相作为宇宙唯一最高真理,包容了空、假、中三种真理,它圆满具足。因此,一实谛已经圆融了三谛;若三谛有异,便成颠倒的认识、虚伪的分别,达不到最高真理。最高真理中道实相的实现,必然是在消融三谛隔历分别、颠倒相异的基础上完成的。

智顗的"圆融三谛"学说是他全部止观体系的重要组成部分,它产生于止观,同时又服务于止观。"圆融三谛"作为"一心三观"的发展,它与"一心三观"有着密不可分的联系。智顗曾说:

若法性无明,合有一切法、阴界入等,即是俗谛;一切界入,是一法界,即是真谛;非一非一切,即是中道第一义谛。如是遍历一切法,无非不思议三谛云云。若一法一切法,即是因缘所生法,是为假名,假观也;若一切法即一法,我说即是空,空观也;若非一非一切者,即是中道观。一空一切空,无假、中而不空,总空观也;一假一切假,无空、中而不假,总假观也;一中一切中,无空、假而不中,总中观也。即《中论》所说不可思议一心三观。历一切法亦如是。若因缘所生一切法者,即方便随情道种权智;若一切法一法,我说即是空,即随智一切智;若非一非一切,亦名中道义者,即非权非实一切种

智。(《摩诃止观》卷五上)

三谛、三观、三智虽有名义上的差别,但都为一心所摄;一念心既圆融三观、三智,又圆融三谛。因此说"所照为三谛,所发为三观,观成为三智"。作为认识主体的"心"与认识对象的"三谛"是统一的,一心同时具足三观、三智之时,也就具足了三谛,这就是"一心三谛",故他又说"一念心中具足三谛"(《摩诃止观》卷二下)。这一心三谛的实质也就是圆融三谛。

智𫖮认为,"一心三谛"是"圆教止观"的特色,不为他教所具,所以他在论一心三谛时,通常总与一心三观、一心三智紧密结合,以显示它是圆教止观的重要组成部分。他说:

> 虽种种说,只一心三观。故无横无竖,但一心修止观……只约无明一念心,此心具三谛;体达一观,此观具三观。(《摩诃止观》卷六下)

> 三谛具足,只在一心。分别相貌,如次第说;若论道理,只在一心,即空即假即中。如一刹那而有三相,三相不同,生住灭异。一心三观亦如是。生喻假有,灭喻空无,住喻非空非有。三谛不同,而只一念。如生住灭异,只一刹那,三观、三智、三止、三眼,例则可知。(《摩诃止观》卷六下)

三谛、三观、三智等只是从不同侧面体现"心"的作用。止观的核心是观心,认识的主体、出发、对象、结果都可归之一心。从一心出发,而有一心三谛、一心三观、一心三智,构成止观体系中"观"的主体。无明一念心中包容、具足了一切,一切都因一心而圆融统一。智𫖮说:"只心是一切法,一切法是心。"(《摩诃止观》卷五上)又说:"观于心性,三谛之理不可思议。此观明净,名为开;虽不可思议,而能分别空、假、中心,宛然无滥,名为示;空、假、中心,即三而一,即一而三,名为悟;空、假、中心,非空假中而齐空假中,名为入。是为一心三观,而分开示悟入之殊也。"(《法华玄

义》卷四上)悟入一心三谛或一心三观,都取决于一念心。

根据智𫖮所述,圆融统一于一念心的三观、三智、三谛之间的关系,应是以三观为理论基础,三智为思想指导,三谛为理论归宿的相互依存、促成的关系(见《法华文句》卷二上)。三观与三智、三谛的一一对应,既意味着一心三谛是圆教止观的组成部分,又意味着一心三观在其中的特殊地位。如果说一心三观涉及的主要是认识论问题,那么,一心三谛则侧重表达的是真理观。真理观是认识论的内容之一,所以一心三谛实际上离不开一心三观。智𫖮《观音玄义》卷下认为 ,一心三观获得对事物中道的认识,一心三谛则达到对真理(一实谛)的悟入。这也就是说,对真理的悟入必须透过观门而实现。但一心三谛又毕竟是一心三观要实现的目的,所以一心三观又不能替代一心三谛;一心三智则成为两者之间联系的桥梁。智𫖮说:"不思议三观,见不思议三谛之理。不断见思,尘沙无明之惑与三谛之理相应;一心三观之智不碍烦恼,烦恼不障一心三观之智。智不断惑,与理谛相应,即是不断烦恼而入涅槃。"(《三观玄义》卷下)次第三观得次第三智,故摄次第三谛,这是别教的认识论和真理观。不思议三观(一心三观)得不思议三智(一心三智),故摄不思议三谛之理(一心三谛之理),这是圆教的认识论和真理观。

既然"一心三观"的本质即圆融三观,"一心三谛"的本质即圆融三谛,那么,智𫖮通常以"一心三观"说圆融三观,又以"一心三谛"说圆融三谛便理所当然。从中道实相的角度看,空、假、中三谛只是实相的三种表现;世界的本质"纯一实相,实相外更无别法",实相是唯一最高的实在(见《法华玄义》卷一上)。实相所表现的空、假、中三种形态,归根结底只是方便假设,次第认识空、假、中三谛,是从不同角度把握实相。圆融三谛要求主体"心"的认识活动不分前后次第,同时认识空、假、中三谛,顿即契入中道实相。所以说,"三谛具足,只在一心;分别相貌,如次第说。若论道理,只在一心,即空、即假、即中"。三观俱在一心,三谛亦俱在一心,主体的意识活动与主体的认识对象之间圆融无碍。

智颢又指出,圆融三谛是《法华经》的重要宗旨,体现了《法华经》的基本原理,是该经与其他大乘经典相互区分的主要标志。他说:

> 分别者,但法有粗妙。若隔历三谛,粗法也;圆融三谛,妙法也。……所以初教建立融不融,小根并不闻;次教建立不融,大根都不用;次教俱建立,以融斥不融,令小根耻不融,慕于融;次教俱建立,令小根寄融向不融,令大根从不融向于融。虽种种建立施设,众生但随他意语,非佛本怀,故言不务速说也。今经正直舍不融,但说于融,令一座席,同一道味。乃畅如来出世本怀故,建立此经,名之为妙。(《法华玄义》卷一上)

圆融三谛体现《法华经》的妙法,《法华经》也因圆融三谛而确立大乘经典的最高地位。他说:

> 诸经或于俗谛自在,或于真谛自在,或于中道自在,但是历别自在,非大自在。今经三谛圆融,最得自在,譬大梵王。余经拔众生出生死,如五佛子于凡夫第一;或拔众生出涅槃,如菩萨居无学上。今经拔出众生,过方便教菩萨上,即成法王,最为第一。(《法华玄义》卷一上)

三谛圆融作为认识的极致,也是大乘佛教追求的目标。它并不要求人们远离现实而获得自由,而是引导人们于现实生活中得大自在,进入涅槃境界。这就是所谓"圆三谛者,非但中道具足佛法,真俗亦然。三谛圆融,一三三一,如止观中说"(《法华玄义》卷二下)。在这种大自在境界上,"即一而三,即三而一;一空一切空,一假一切假,一中一切中"(《法华玄义》卷四下)。认识由迷到悟的转变,可以于"顿"中实现。

圆融三谛作为真理观,在确立中道实相这一绝对真理的同时,并不排斥空、假、中三种相对真理的存在。倘若次第认识三谛,便是部分、相对地把握真理;只有非次第认识三谛,才能全部、绝对地把握真理。相对真理作为方便施设,是为了引导人们直觉、顿悟绝对真理。因为绝对真

理就在相对真理之中。智𫖮认为,差别、相待的三谛乃至一切事物都不过是无差别、绝对的一实谛的显现,三谛乃至一切事物在中道实相这一最高真理支配下相互包容、渗透,圆融统一。所以,对宇宙真理的认识,不应该次第进行,逐步完成,而必须圆融顿入,冥合无余。智𫖮说:"圆顿者,初缘实相,造境即中,无不真实。系缘法界,一念法界,一色一香,无非中道。"(《摩诃止观》卷一上)圆融三谛虽不废次第三谛,但它是天台宗根本的真理观,既是人们认识的出发,又是人们认识的归宿。圆融三谛要求人们从认识绝对真理入手,一次性完全把握绝对真理,它充分体现了佛教对高远理想的追求。

智𫖮在论及圆融三谛时还认为:"一念心起即空即假即中者,若根若尘并是法界,并是毕竟空,并是如来藏,并是中道。……当知一念即空即假即中,并毕竟空,并如来藏,并实相。非三而三,三而不三;非合非散,而合而散;非非合,非非散;不可一异,而一异。"(《摩诃止观》卷一下)这就是说,在中道实相原理的基础上,圆融三谛指出空、假、中三种相对真理相即无碍,它们与一实谛绝对真理也相即无碍,据此便可以完成现象与本质、现实与理想的最为圆满的融合统一。换句话说,在圆融三谛真理观的指导下,众生的成佛不仅是可能的,而且享有充分的自由选择的权利。人们可以在差别诸相宛然杂陈的现象世界,达到对宇宙真理的绝对把握。凡夫与佛菩萨并不存在严格的界限,凡夫成佛的关键是在"观念念心",实现认识的转变。"观念念心"只要求消除主体的感觉活动和理性思维,通过神秘的直观,与中道实相冥合,而不必着意摆脱或隔绝世俗社会的现实生活。

"圆融三谛"学说在理论思维方法上主要是对龙树《中论》二谛说的发展。《中论·观四谛品》确立"俗谛"和"真谛"两种相对的实在的认识,俗谛指世间的一般认识(假设的真理),真谛指殊胜的认识(佛教的真理)。龙树认为,俗谛和真谛是对立的,但又是统一的。为了使人们证得真谛,就得"为真谛而说俗谛",即以俗谛为阶梯;由俗入真,"不废假名,

而说实相”。因此,俗谛在一定意义上具有真实性。同时,在证得真谛后仍存在俗谛,这是为了由真化俗。真谛若不依随俗谛,便无以说明世间现象,无以化导众生。如果将二谛联系起来观察现象,是名“中观”,此中观即中道第一义谛,由此而成立三谛。根据“三是偈”所说,从俗谛来看,一切现象是“有”;从真谛来看,一切现象是“空”。统一起来辩证地看,既看到有(假有、幻有),又看到空(真空、性空);既不偏于俗,也不偏于真,这才是中道。智𫖮讲“圆融三谛”,则比龙树之学具有更丰富的辩证色彩,更注重理想与现实的相即统一。圆融三谛虽然有贬低相对真理的倾向,并把一实谛视为追求和印证的绝对真理,但是它没有将绝对真理和相对真理予以对立,一实谛的确立还包含着绝对真理寓于相对真理之中的意义。

从理论上说,圆融三谛既与相对主义无缘,又不可能陷入独断论。它不仅承认真、俗二谛与中道第一义谛是相对而统一的,而且进一步将真、俗、中三谛与一实谛视为相对而统一的。从思想方法上说,龙树的中观学派虽有较强的辩证思维色彩,但毕竟偏于破,倾向空,而智𫖮的三谛圆融说揭示了在实相原理下三谛圆融统一,不偏于任何一谛,肯定三谛各有存在的意义。这是因为圆融三谛不仅受到《中论》“二谛”说的影响,而且也受到《法华经》“会三归一”说、“诸法实相”说的影响。“会三归一”指出由方便而达真实的思想方法,“诸法实相”提倡世界本质与世间万物现象之间的融通无碍,这些理论都足以支持“圆融三谛”真理观的确立。

四、一念三千说

“一念三千”是智𫖮晚年时成熟的思想,是他“观心”学说发展的终结,代表天台哲学的最高成就。唐代天台学者湛然曾指出,智𫖮前后所创观法有多种,但只有“一念三千”学说才是“正明观法”的根本指南,该说乃是“终穷究竟极说”(《止观辅行传弘决》卷五之三)。它主要表现在《摩诃止观》一书中。

“一念三千”是“一念心具三千世界”的略称。“一念”,即为“一念心”,指心念活动的刹那时刻;“三千”,即“三千世间”,此三千并非实指,而是总括宇宙万有、整个世界。这一学说建立于《法华经》“十如”实相说、《华严经》“十法界”说以及《大智度论》“三种世间”说的基础上,是智𫖮晚年“性具实相”说的核心部分。

按照“一心三观”、“一心三谛”的思维方式,“一念三千”也是在实相原理指导下,通过“一念”与“三千世间”的圆融而建立起来的。从逻辑意义上说,“一念三千”具有能、所的对应关系,即“一念”是能、“三千”是所。但“一念三千”作为“观心”哲学思辨体系的组成部分,其“一念”并非单纯的意识活动的主体,而同时还成为观照的对境。“一念”之所以是不可思议境,因为它在确立自身能“观”的主体地位时,同时自我转化为所“观”的客体。故“一念”兼有能观和所观的两重功能,“三千”是“一念”的对象,同时又是“一念”自身。

智𫖮在论述“正修止观”时,把同时具有能、所两重功能和内容的“心”作为观想的对境,并名之为“不可思议境”(《摩诃止观》卷五上)。他又认为,此心也就是凡夫平常的“虑知之心”,又称之为“自生心”(《观心论》)或“一念无明心”(《四念处》)。这意味着,凡夫之心的本质即是一念,同时也是三千诸法。智𫖮指出,佛教大小乘都有“心生一切法”的说法,或说有说无,或说假说中道,皆为“因果法”,各各相别,“逦迤浅深”,而不相即,这些都应称之为“思议之境”。而“一念三千”之“一念心”,则纵横无碍,圆融相即,故名“不可思议境”。他说:

> 若从心生一切法者,此则是纵;若心一时含一切法,此即是横。纵亦不可,横亦不可,只心是一切法,一切法是心故。非纵非横,非一非异,玄妙深绝,非识所识,非言所言,所以称为不可思议境。(《摩诃止观》卷五上)

这里所说“心是一切法,一切法是心”,是天台学者论心的关键,也是“一

念三千"的关键。它体现的是"心"与"万法"相即的思想,从而摆脱了佛教传统的各类缘起论和心物相合的认识论的规范(实际上也还超越了《华严经》"心造一切法"的观念)。在智顗看来,世间并不存在心物的能所之别,一念心的能所之分也只是一种假设。心就是一切,一切也就是心。所以,所谓"心生一切法"之类的缘起说,归根结底也是假设,因为它不属于"一念三千"的"不可思议境"。

可见,智顗所谓"不可思议境"的"心",并非通常哲学意义上的心,也非万物之原的精神本体;这里的"心",只是一切法的实相。实相的表现,则在人们平时的"一念"之中。所谓"一念",虽指心的刹那活动,但从实相论方面推导,此一念心其实既非时间,也非空间;一念便是一切,不可思议,不可理喻。因此智顗说:"一心一切心,一切心一心,非一非一切;…… 一相一切相,一切相一相,非一非一切;乃至一究竟一切究竟,一切究竟一究竟,非一非一切。遍历一切,皆是不可思议境。"(《摩诃止观》卷五上)一念三千、一即一切,在这里表现为与尔后华严宗的"法界缘起"说和禅宗的"唯心顿现"论相区别的独特世界观。根据这一理论,世界万物本来具足于一心,无须另外寻找本原;世界万物本来等同于一心,一心与万物并无体用的关系。千差万别的事物及其现象,都是真如实相的如实呈现,与一念心在实相原理下相即相融;现象与本体完全统一,没有差别隔阂。

"一念"在逻辑上的对象"三千",指向三千世间、三千诸法,也就是宇宙万有、整个世界。这三千世间相对于"一念"的不思议境而言,属于可思议境。它由十如是、十法界、三种世间配合而成。

"十如是"说源于罗什所译八卷本《法华经·方便品》,原文前面已引。《法华经》的意思是说,一切事物都具有现象、性质、实体、功能、活动、主因、辅因、直接后果、间接后果、本末究竟平等这十种性质或关系,它们是区别一切事物的别相。这十类普遍而稳定的性质或关系,也是一切诸法的实相。因此,"十如是"要说明的基本观念是,诸法实相乃是包

含多样性的统一,它与诸法的别相并非隔历或对立。

智𫖮认为,《法华经》"十如是"这段经文可以"翻转三读",即用三种不同方法加以读出:"一云是相如、是性如乃至是报如,二云如是相、如是性乃至如是报,三云相如是、性如是乃至报如是。"(《法华玄义》卷二上)三种读法分别显示空、假、中三谛,三谛又同时归于一实相。又认为,所谓"究竟",就是指实相,"十如是"便是从不同角度说明实相。实相可作空、假、中三义解,又可表现为十种别相,所以从止观实践的角度看,"十如"纳于"一念","一念"即是实相(见《法华玄义》卷二上)。

在《法华文句》一书中,智𫖮从方便权宜的角度,对《法华经》"十如"实相说中的"唯佛与佛乃能穷尽诸法实相"一句作了独特的阐释。他认为:"法虽无量,数不出十。一一界中,虽复多派,不出十如。如地狱界,当地自具相、性、本、末,亦具畜生界相、性、本、末,乃至具佛法界相、性、本、末,无有缺减。"(《法华文句》卷三下)由于一切众生皆具实相,具如来藏之相貌,与佛究竟平等,所以不仅佛能穷尽诸法实相,说到底,一切众生亦应穷尽诸法实相。《法华经》说,"佛知一切法,皆是一种性",凡夫即具圣者之性,众生皆可成佛;同时,圣者若无权宜随机之说,也非究竟的真理。智𫖮这样诠释《法华经》的"十如是",目的就在于将"唯佛与佛乃能究尽诸法实相"改造成"一切众生也能究尽诸法实相",使凡夫与圣者齐一、众生与佛平等。这里不仅蕴含着对传统佛教的批判因素,而且也具有对社会现实的否定意义。

"十如"实相说不仅从十个不同角度(别相)说明实相,而且指出这十个不同角度之间的相互融合统一,在每一"如是"中包含了其他九"如是"。因此,穷尽诸法的止观实践不仅可以分别做起,而且可以于一念中完成。分别把握十如,是为权;于一念中彻底把握,是为实。智𫖮论"十如是",就是要开权显实,令众生同于佛,于一念中契入诸法实相。

为深化理论,智𫖮还从"十法界"等角度,分别以权实为"十如是"作释,并指出:

> 十界相性，权实开合，差别若干。以平等大慧如实观之，究竟皆等。若迷此境，即有六界相性，名为世谛。若解此境，即有二乘相性，名为真谛。达此非迷非解，即有菩萨佛界性相中道第一义谛。若以此慧等于俗谛，俗谛非迷；等于真谛，真谛非解。非解非迷，双非迷解，但名平等。若双照者，权即是实，实即是权。虽二而不二，亦名究竟等也。(《法华文句》卷三下)

性相等"十如"，虽有差别若干，但若以平等智慧如实观察，则"究竟皆等"，同一实相，无所差别。前者是权，后者是实。又，十界相性中，六界为世谛，二乘为真谛，菩萨佛界为第一中道义谛；虽有分别三谛，但实则平等，还归同一实相。权即是实，实即是权，如此则凡圣均可穷尽诸法实相，"十如是"为众生成佛点明了理论依据；所谓"本末究竟等"不仅涵盖了从初相至末报的九"如是"，而且指出了一切事物在实相原理下的绝对平等，无有高下。这些便构成"一念三千"说的基本理论前提。

"十法界"，又名"十界"，出自《华严经》。法界，意为诸法的分界；因为诸法各有自体而分界不同，故名。十法界，则是将迷和悟(无明和法性)两种趋势的盛衰消长分作十个层次，它们是：地狱、饿鬼、畜生、修罗、人、天、声闻、缘觉、菩萨、佛。其中，前六界合称为"六凡"，属六道轮回的迷妄法界；后四界合称为"四圣"，属圣者的觉悟法界。智顗对"十法界"的解释和发挥，包括两个方面，即"十界互具"说和"一念十界"说。

传统佛教认为，十法界各有质的规定性，彼此隔绝，互不融通。智顗则反对此说，予以新的解释。他认为，一方面，十法界各有因果，所以"不相混滥"。从因果相异上分类，既可分为六凡、四圣两类，又可分为三途(三恶道)、三善、二乘、菩萨、佛五类，它们各有自己的因，各得自己的果。但是，另一方面，这十种法界"一一当体是法界"，并且通名"阴入界"，意味着它们之间有着密切的联系。所谓"阴入界"，即"阴界入"，指一切物质和精神现象，其本质系无明法性心。智顗曾说，五阴、十二入、十八界"如是种种，源从心起"(《摩诃止观》卷五上)。阴界入由心而造，十法界

由心而起;在“心”的至高原则下,十法界不仅可以融通,而且可以相互转化。

十界互具,意即十种法界互相包含,互相渗透,互相转化,如地狱界蕴含和具备佛界等其他九界,而佛界也蕴含和具备地狱界等其他九界。智𫖮把这称之为圆教之“妙”。他说:

> 一法界具九法界,名体广;九法界即佛法界,名位高;十法界即空、即假、即中,名用长。即一而论三,即三而论一,非各异,亦非横亦非一,故称妙也。(《法华玄义》卷二上)

无论从“体”或“位”或“用”诸方面看,十界都有“互具”的功效,而且体、位、用三者间也非一非异。所以他又说:“于一法界通达十法界。六即位者,亦是体广,亦是位高,亦是用长。”(《法华玄义》卷二上)这也就是《法华经》所说的“妙法”。

智𫖮认为,“十界互具”是圆教所具备的真实教法,它高出于其他各教之说。他说,这是圆教十法界与别教十法界的重要区别。别教论十界权实,属于可思议的,即以九界为妄法,佛界为真实,这是相待而非圆融的认识。圆教则认为,虽然通常说九界为权,佛界为实,但实际上十界各具权实,而权实的本质不异,属同一本体,所以可以说“十界真实”。这是绝对圆融的认识,属不可思议境界。

十界所属同一本体,即中道实相。实相可以“十如是”表现,所以“十界真实”也应“以十如是约十法界”,明权中之实、实中之权。智𫖮说:

> 今明权实者,以十如是约十法界。谓六道、四圣也皆称法界者,其意有三:一、十数皆依法界,法界外更无复法,能、所合称,故言十法界也;二、此十种法分齐不同,因果隔别,凡圣有异,故加之以界也;三、此十皆即法界,摄一切法,一切法趣地狱,是趣不过,当体即理,更无所依,故名法界,乃至佛法界亦复如是。……当知众生之法不可思议,虽实而权,虽权而实,实权相即,不相妨碍。不可以牛羊

> 眼视众生，不可以凡夫心评量众生。智如如来，乃能评量。何以故？众生法妙故。（《法华玄义》卷二上）

在智𫖮看来，“十如是”是区别一切法的别相，“十法界”则是区别众生的别相。以十如是约十法界，十法界中任何一类众生，都必然具有自身的性、相、体、用等十如是的因素；十如是的任何一类性能，也必然会贯彻在十法界中。十如是虽有性、相、体、用等别，但都属一实相所显示；每一如虽各有权实分齐，但理体未曾有异。十法界虽因果隔别，凡圣有异，但一一法界“当体即理”。从不同角度认识十法界，可以有空、假、中之别；空、假、中是权，中道实相是实。权即是实，实即是权；无一二三，即一二三。以十如约十法界，一如是具十法界，一法界具十如是；既一法界具十如是，则百法界具千如是。

在“十界互具”理论推导过程中，起决定作用的仍是“实相”原理。“实相”原理不仅确立了“十如”学说，而且也决定了“十界”学说，并且进而成为百界千如、一念三千的理论基础。对此，智𫖮曾说：“实相之境，非佛、天、人所作，本自有之，非适今也，故最居初。迷理故起惑，解理故生智。”（《法华玄义》卷二上）实相即为一切法的理体，众生与佛的差别只在迷悟毫厘之间；十界同属一实相，理体一本无异，故于一念中顿具十界百如，乃至百界千如。这也好比“水不上升，月不下降，一月一时普现众水”（《法华玄义》卷二上）。诸佛与众生虽属不同法界，形似相隔，但无碍它们在实相原理下的统一圆融，实则相即。

所谓“一念十界”，指一念心具足十法界。智𫖮认为，上自佛界，下至地狱界，十法界均系一心所作，具理体平等，无有差别，故一念心起，即具足十界，契入十界平等之理。他说：

> 今但明凡心一念即皆具十法界，一一界悉有烦恼性相、恶业性相、苦道性相。若有无明烦恼性相，即是智慧观照性相。何者？以迷明故起无明，若解无明即是于明。（《法华玄义》卷五下）

因为法界理体平等，所以无明即是智慧，烦恼即是觉悟，恶业即是善业，所有这些全在凡心一念之中。又因十界互具，“一法界通达十法界”，所以，“一念心起，十界中必属一界。若属一界，即具百界千法”（《法华玄义》卷二上）。一念十界，也就是一念百界千法，一念具足宇宙万法。

智𫖮强调说，“一念十界”属于不可思议止观范畴，它的成立同样以“实相”学说为背景。《摩诃止观》卷五云，须弥纳芥子，芥子纳须弥，体现的是中道实相原理；一法界具十法界，一念心具十法界，同样体现中道实相原理。如实而论，既无心，也无念，也无十界之别。所以说，一念具十法界，乃是“法性自尔，非所作成；如一微尘，具十方分”。一切均归于不思议理体，实相无相，既无微尘，也无十方。之所以立“一念十界”，是要说明心与宇宙实相的融通。宇宙实相为一理体，宇宙万物乃一切事相，理事本来统一无碍；心为无明法性的统一，无明指向宇宙万有，法性与宇宙实相复合。心之一念既可具一界，也可具十界乃至百界，心量广大，能包容一切，这本身就是不可思议。但止观角度的不可思议，其核心更在“一念”。一念十界，意在十界无层次高下之别，无前后次第之别：一念即地狱，一念即佛；佛即地狱，地狱即佛。

《观音玄义》卷下说，十界乃至百界千如，宛然具足于一心，只因理具情迷，才有凡人的颠倒，若一念而觉知此百界千如“皆是因缘生法”，顿入圣者境界。这种说法，实际又回到了止观修习方面，即具体落实到如何“观心”上。由于“一念十界”在逻辑上具有能、所的对应意义，所以它不仅是一个哲学命题，而且也是指导实践的原理。对它的证明，只有通过具体的止观修习。

《法华经》提倡十界众生皆可成佛之说，显示实相平等之理，智𫖮乃以“一念十界”学说着意发挥这一思想，通过对十界权实的辩证论述，指出十界理体平等，以及众生之心具足十界、不与佛界相异的原则。智𫖮所确立的这一天台学说的原则，成为佛教中国化过程中特色鲜明的部分，也是中国佛教颇有价值的内容。

“一念十界”命题是从本体论的高度对佛教“众生平等”理念的揭示，其意义在于，众生平等不只是一种理想境界，而且也应该适用于现实世间。“一念十界”，此一念即九界、即佛界，或九界、或佛界，在未修习止观、悟得实相涅槃之前，众生并不存在权利之差别。这种众生在成佛问题上平等权利的要求，客观上反映了社会民众的普遍心声，它包含着对严格的等级制度和封建特权的否定意义。

“一念十界”又以系统的哲学理论形式，发展了竺道生的有关思想，把“顿悟”说纳入圆教不可思议的观心体验，并把“一阐提人也能成佛”说纳入一念心具足地狱界至佛界的体系。天台智𫖮的实相学说和法界平等原理出现在禅宗六祖惠能之前，但其内容已经接近于惠能的智慧解脱理念。他们的区别在于，智𫖮始终将自己的全部学说纳入止观体系，在指出智慧解脱道路的同时，强调修习止观的意义，而惠能则偏离“东山法门”的轨道，倾向于忽视修习而唯论智慧。两者相比，“一念十界”具有更强的理论意义和实践价值。根据“一念十界”理论，现实人类成佛的神圣权利不应受地位高下、贫富贵贱的影响；他们在未来世十法界中的位置，也必须由自身的止观修习来确定。

佛教所谓三种世间，意即三种世界。据《大智度论》卷七十所说：“世”，具有隔别之义；“间”，具有间差之义。三种世间是指：一、众生世间，指由五阴（五蕴）和合所构成的一切众生（有情），为能居之正报，故又名正报世间，也可名之为有情世间。二、国土世间，指各类有情所依的环境（国土），是为所居之依报，故又名依报世间，又名器世间。三、五阴世间，又作五蕴世间，指色、受、想、行、识五阴。智𫖮对三种世间并未作新的解释，却有意识地与他的“十如是”、“十法界”理论密切结合，从而完成独特的“一念三千”学说。

智𫖮《观音玄义》卷上说：

> 世是隔别，即十法界之世，亦是十种五阴、十种假名、十种依报；隔别不同，故名为世也。间是间差，三十种世间差别，不相谬乱，故

> 名为间。各各有因,各各有果,故名为法。各各有界畔分齐,故名为界。今就一法界复有十法,所谓如是相、性、究竟等,十界即有百法;十界相互,则有千法。……故明十种法界、三十种世间,即是所观之境也。此境复为二,所谓自、他。他者谓众生佛,自者即心而具。

世间虽有三种,但每一世间都与十法界相联系,所以成"三十种世间差别"。智顗认为,这十种法界和三十种世间,属于"所观之境",而所观之境的实质在于"即心而具"。这就是说,对三种世间,如果纳入不可思议止观"观心"的领域,它就因实相原理的作用,而构成三十种世间。如果把三种世间与"十如"实相结合,同样可以构成三十种世间。总之,三十种世间或属十界与三世间的组合,或属十如与三世间的组合,都是实相学说、不可思议观心理论在发生作用,而三十种世间的成立,则又是智顗"一念三千"说的重要前提。所以智顗又说:

> 夫一心具十法界,一法界又具十法界、百法界。一界具三十种世间,百法界即具三千种世间。此三千在一念心,若无心而已,介尔有心,即具三千。亦不言一心在前,一切法在后;亦不言一切法在前,一心在后。(《摩诃止观》卷五上)

因为十法界互具,所以十法界成百法界,而每一法界具三十种世间,百法界便具三千种世间。这三千种世间,为一心所具,故名"一念三千"。另一种表述方法为:"此一法界具十如是,十法界具百如是。又一法界具九法界,则有百法界千如是。"(《法华玄义》卷二上)意思是说,由于十法界互具,故成百法界;而一法界又各具十如是,故有百法界千如是。三种世间与千如是发生联系,便得三千世间。

智顗认为,这三千世间(三千诸法)虽然纷然杂陈,但归根结底,只在一念心中:"一念心起,于十界中必属一界。若属一界,即具百界千法。于一念中,悉皆备足。"(《法华玄义》卷二上)这三千世间本具心中,它与心的关系是,"若无心而已,介尔有心,即具三千"。既非"从一心生一切

法”，也非“心一时含一切法”，而是“只心是一切法，一切法是心”（《摩诃止观》卷五上）。所以，既不能说一心在前，一切法在后，也不能说一切法在前，一心在后。在空间上，一切法与心平等；在时间上，一切法与心也平等。

可以看出，智𫖮“一念三千”学说的建立，充分依赖“十如是”说、“十法界”说和“三种世间”说。这些学说的背景都可归之于实相原理，所以，“一念三千”的三千世间（三千诸法，指全部宇宙万有；三千是约数，非实指），其本质也只是一实相。实相可以表现为纵横交错、处于普遍联系之中的三千诸法，这属于客体世界部分；与此相应的是属于主体部分的“一念”。从世俗角度看，“一念”与“三千”存在着鸿沟，绝无平等之理，智𫖮则从绝对平等的实相原理出发，指出一念之心即具三千，三千只在一念心中。

一念与三千之所以相即，除了三千诸法归于实相，还有一念之心也属实相，此一念心名之为“法性”、“性”。主体与客体的平等统一，也就是法性与实相的相即，因此，“一念三千”学说又名“性具实相”学说，它是智𫖮晚年发展成熟的哲学，也是天台佛教哲学的核心。由名义可知，该学说以实相论为最高原理，以探究世界的本质以及人与世界关系的本质为究竟。

“一念三千”之所以被称为性具实相说，是因为它在逻辑上存在着主体与客体的对立，即“一念”属主体，指向“性具”，而“三千”属客体，指向“实相”。但实际上两者没有对立关系，而只有圆融统一，所以直接名之为“性具”说或“实相”说都未尝不可。同时，一念三千既是性具学说，所以在一般场合也可称之为性具三千、理具三千、体具三千、本具三千。

根据一念三千所说，世间和出世间的一切法，既各有自性，又互相依赖、互相渗透，形成一个全体，不生不灭，“法界本然”，普遍存在于众生的一切心念之中。现实世界和众生之所以千差万别，在于众生作业的不同；作业的不同，使本具的三千诸法有隐有显，呈现为差别不齐的果报。

这种本具的三千诸法,如果从理想和本质的角度去看,便是"实相",或名为"法性"。这三千诸法的实相或法性,与众生一念心的法性、实相应该是统一的。智顗说:"观念念心,无非法性、实相。"(《摩诃止观》卷七下)所谓"一念三千",也即"法性一心"本有三千。这就是"性具",意思是法性本具三千诸法。"性"在这里可直接等同于"法性",它不仅指"一念心",而且也指"三千"。但从逻辑意义上说,"性"主要是指"一念心","性具"可以理解为"一念心本具三千诸法",因为"一念心"属主体部分。

"性具"说在理论上的意义,首先是要证明世界的统一性;一切事物形式上都处于差别的存在状态,但在实相原理下都统一无碍。这种统一无碍,不仅指三千诸法相互之间,而且也指"一念"与"三千"即主体与客体之间。

为什么一念与三千统一无碍?根本原因在于"心"的本质。心的本质是无明与法性的统一,所以一念即心,即"一念无明法性心"。心既是无明,又是法性,原本对立的无明、法性,在性具学说中统一无碍。无明即是法性,法性即是无明;无明具三千诸法,即法性具三千诸法。三千诸法因无明而呈差别;三千诸法又因法性而得圆融。

这也就是说,不仅"一心三观"、"圆融三谛"立足于"一念无明法性心",而且"一念三千"也导源于"一念无明法性心"。一念三千的关键在于"心是一切法,一切法是心",这心便是一念心,也便是无明法性。性具学说的核心仍是"一念无明法性心",三千诸法兼有染净,无明与三千染法联系,法性与三千净法联系,但从性具学说看,心之一念即具三千染净诸法,三千染净诸法包容、统一于当前的一念之心。性具学说所要突出的精神是,一念之心与三千诸法之间在逻辑上的主客体关系,其实在本质意义上已不复存在,在理想境界上已圆融统一。

照此看来,性具实相学说并非一般意义上的本体论哲学,也非通常所说的宇宙发生论、生化论。智顗强调指出,心与万物的关系不是"生"或"含",而是一种"本具"、"相即"的关系。他说:"若从心生一切法者,此

则是纵;若心一时含一切法,此即是横。纵亦不可,横亦不可。"又说:"此三千在一念。若无心而已,介尔有心,即具三千。"一心与万物不纵不横、无前无后,可以说是"一心一切心,一切心一切","一相一切相,一切相一相",乃至"一究竟一切究竟,一切究竟一究竟"(《摩诃止观》卷五上)。不仅三千诸法之间完全统一无碍,而且一念心与三千诸法之间也完全统一无碍;三千诸法之间平等无差别,一念心与三千诸法也平等无差别。一念三千是性具三千,既不能将三千诸法归结为心,也不能将心归结为一切法;既非由心统摄一切法,也非由心造一切法。心与万法在一念三千中并非本体与现象的关系;万法本具于一心,一一之法具足法性,不存在宇宙化生问题。

通过性具学说,智𫖮向人们显示一个圆满的理想世界。这一理想世界,不存在万物的差别对待,超越了主体与客体的对立、精神与物质的矛盾;一即一切,非一非一切,所有一切都处于圆融和谐的状态。既无大小高下之分,也无前后久暂之别,全部矛盾差别都消融于心的一念之中。智𫖮把这理想世界说成是"玄妙深绝,非识所识,非言所言"(《摩诃止观》卷五上);"言语道断,心行处灭"(《摩诃止观》卷五下),属于"不可思议境"。

智𫖮最终把他的理想世界看做是一种不可思议的境界,这也就意味着,他的性具学说与世俗哲学有着根本的区别,也很难运用一般的哲学概念和范畴加以比较。通过一念三千说所追求的理想境界,不能用文字语言、概念分析、逻辑推理等理性方法予以证明,而只能在类似"一心三观"的"观念念心"中获取。所谓"言语道断,心行处灭",意为最高真理玄妙深绝,非语言文字所能表述,也非正常思维所能达到。语言文字和思虑分别只涉及对待的世俗认识领域,"观念念心"的观心法必须绝言绝思。一念三千之妙,即在于它绝言、绝思,非言语思虑所及。

佛教理论的中心是解脱论,中国佛教各宗派的哲学其核心是解脱论;所谓本体论、认识论等,都围绕解脱论展开,为解脱论服务。解脱论

中往往包含了本体论、认识论,但它本身并不直接等同于本体论、认识论。一念三千的实相说,是从止观修行者的立场提出的观心的解脱方法,一念三千只是观心者在观念念心过程中内心所形成的世界幻象。智𫖮以《法华经》和《大智度论》为主要经论依据,发挥大乘般若中观思想,通过性具学说,论证修行者观心的极致便是内心幻象与客观世界并无本质区别。这一观心是以内心境象为对境的不思议活动而实现的,也是修行者觉悟解脱的根本途径。

一念三千的性具说体现了智𫖮对佛教哲学的高于时人的独特见解。除了吸收改造《法华经》诸法实相说、《大智度论》中道实相论,智𫖮还批判了当时地论师和摄论师的缘起理论。在上述基础上,智𫖮建立起既不同于世俗哲学,又有别于南北朝佛教哲学的新的理论体系,使天台佛教哲学长期处于领先地位。

智𫖮认为,地论师主张诸法依持法性(真心)而生起,而摄论师主张诸法依持阿赖耶识(妄心)而生起,他们都以缘起说来说明宇宙万物的生成,这就有堕入外道关于诸法自生或他生的缺陷。因此,他经过思考,以为只有"性具实相"才能真正说明世界的本质和解脱的根源。这就是说,诸法并非依持缘起而存在,诸法之法性本来圆满,自然而然,本具于一念之中;一切诸法,一切真心、妄心,都统一于"一念无明法性"之中。

《摩诃止观》卷五上云:

问:心起必托缘,为心具三千法?为缘具?为共具?为离具?若心具者,心起不用缘;若缘具者,缘具不关心;若共具者,未共各无,共时安有?若离具者,既离心离缘,那忽心具?四句尚不得,云何具三千法耶?

答:地人云:一切解惑、真妄,依持法性,法性持真妄,真妄依法性也。《摄大乘》云:法性不为惑所染,不为真所净,故法性非依持;言依持者,阿黎耶是也,无没无明盛,持一切种子。若从地师,则心具一切法;若从摄师,则缘具一切法,此两师各据一边。若法性生一

切法者，法性非心非缘，非心故而心生一切法者，非缘故亦应缘生一切法，何得独言法性是真妄依持耶？若言法性非依持，黎耶是依持，离法性外别有黎耶依持则不关法性，何得独言黎耶是依持？又违经。经言非内非外，亦非中间，亦不常有。又违龙树。龙树云：诸法不自生，亦不从他生，不共不无因。

这就是说，一念三千，森然具备，一切诸法既非自生，也非他生，无须依持，不论缘起。一念三千之所以名为性具，是因为“在种种世间，种种界交互涉入而存在着的实际里，一切法的当体和所有性能自然都会圆满具足的”[①]。只因法性圆满具足，各种依持之说也就失去了意义。智顗的天台宗不仅讲三谛圆融，而且讲一念三千，从而把世界本质的圆融论证推向极致，超出了南北朝佛教各派的缘起理论。晚于天台宗而形成的华严宗和法相唯识宗，或坚持真如法性缘起，或提倡阿赖耶识缘起，都只是重复了当年被智顗批评和否定过的思想。

智顗如此否定“依持”，意义何在呢？我们认为，智顗以“性具”说否定“依持”说，除了哲学体系上的特色，还有该时代的独特社会意义。

智顗佛教哲学的最大特色，可以用“圆融”一词概括。圆融并非混同、调和，圆融是智顗对世界本质所作的高度哲学概括。一念三千与圆融三谛之间有着密不可分的联系，可以说，一念三千是在圆融三谛基础上的发展，意在将圆融哲学推广到宇宙和社会人生等一切领域。

圆融三谛主要从诸法上分析事物的本质，并由此推及宇宙本质实相原理。随举一法，既是空，又是假，又是中，三谛相即，是名圆融。但圆融三谛是从《中论》“三是偈”发端的，即首先承认“缘生”，从事物因缘而生分析起，达到中道实相的认识。因为一切法均由因缘（条件）而生，所以说无自性、本性空。一切法虽空，但有呈现的相貌，此相貌是假。空、假都未超出法性，所以是中。一念三千则直接由万物的本质来说明世界的

---

① 吕澂《中国佛学源流略讲》，第331页。

最高原理。它反对依持说,不谈缘起法,意味着不满足于圆融三谛,试图更有所发展。这一发展,不仅肯定了一切法之间的平等,而且还突出了在"一念心"这一前提下的诸法平等。智顗认为,一念具三千,一念即三千,这就是世界的真实本质。三千诸法无高下、无大小、无粗细,各具染净、各具善恶,平等一如,无差别之相。三千诸法既非自生,也非他生,法性本然。一念心是绝对的,三千诸法也是绝对的,只有相互联系,没有任何对待。

智顗通过一念三千实相说所提倡的诸法平等思想,可以说是天台止观的中心教义。从这一教义,固然可以引申出为现存秩序作辩护的结论,即承认一切现实的存在具有天然的合理性,人们没有理由干预或改变这种事实。但是,根据这一教义,同样可以作出这样的推论:一念心所具的三千诸法既然一一自足法性,平等一如,那么,不仅反映众生差别的十法界只是一念心的幻象,而且就是一切众生之间的差别也并无存在的理由。因此,性具实相,在佛教理论上指出的是众生共具的绝对平等的成佛条件,在现实人生中提倡的是所有人本来具备的平等社会地位。

智顗亲身经历了梁、陈王朝的覆亡,目睹了百姓的颠沛流离,虽然身在佛门,但不可能仅满足于众生在佛性上的平等原则,大乘佛教所说的慈悲包括改善现实中苦难众生的社会地位。事实上,在智顗的佛学体系中,也包含着佛学济世利生、适应并改造儒学等方面的内容。即使智顗并未明白表述一念三千的现实社会目的,这一学说也会给当时的人们以多方面的启发意义,由佛国的平等联系到现实人生的平等。

从社会人生的道德修养层面上说,一念三千的性具说为所有人提供了平等的权利和机会。一念虽与三千相即,但毕竟在实践中为人们设置了主体。若无心则罢,介尔有心,便具三千。可见这三千诸法归根结底与"介尔有心"关联,即受心的一念支配,为心的一念所决定。心的一念或一念之心实际上成为佛教实践的主体。一念三千的哲学指出,三千世界的平等是绝对无待、理想的境界,但现实世界则是相对有待的环境;一

念十界、十界互具也是绝对无待、理想的境界，但现实众生则处于相对有待的十种法界。从现实践履的角度看，个体的一念心究竟落实于何种法界、何种世间，则属于主体能动性问题。

这样，智顗以辩证思维的方法，区分了实相领域的理想境界和实践领域的现实世界，提出了通过实践领域的止观修习，摆脱现实差别对待世界，进入平等无待的理想境界的理论。回过头来说，止观修习的主体和对象都是一念心，受一念三千学说的支配，差别万千的现实世界与平等一如的理想境界只有一念之别。真假、善恶、美丑本具于“一念无明法性心”中，于一念之际可以因互具而转化，这对所有人都一样；一念之善并非专为高贵者所具，一念之恶也并非专为低贱者所具。在一念心中，无明与法性并存，无明与法性因相即而转化，但转化的前提是现实世界中个体的止观修习。

智顗上述有关众生一念心与三千世界以及一念心与圣凡界别关系的思想，可以说是后来惠能提倡顿悟学说的重要理论依据。但是，惠能并未接受智顗以“一念三千”的性具实相说来解释世界本质的思想，而仍以传统的“心生万法”的佛教观念来突出心的本原性，宣传“心生一切法生，心灭一切法灭”(敦煌本《坛经》)。这表明，惠能为了夸大心的主观功能和心在实践中的主体地位，放弃了当时在心物关系论述中最具辩证意义和理论价值的天台学说。虽然心的主体性在惠能那里获得空前的地位，但因他否认了“一念三千”的哲学意义，所以惠能在哲学上不可能有所建树，毋宁说是对智顗辩证思维的倒退。惠能因过于重视心而忽视物，使他的禅学和实践都带有极大的片面性，显得粗糙、独断。反之，智顗的一念三千，站在心物平等无待的立场上，在整体论证上富有辩证色彩，具有很高的哲学思辨价值。

五、性具善恶论

按照大乘佛教的一般观点，性或理(相当于法性、真如、佛性)是纯粹

至善至净、超越善恶对立的精神世界。如果说它“善”,这种“善”并非含有与“恶”对立的意义。所以,大乘佛教通常不说“性善”,更不说“性恶”。智𫖮提倡的“性具善恶”说,与当年竺道生首倡“顿悟成佛”说、“一阐提人皆有佛性”说,同样具有振聋发聩的作用,并给佛教的中国化写上了重要的一页。

性具善恶说的源头可见之于慧思的《大乘止观法门》。慧思在该书中曾借“不空如来藏”概念,说到“性具染净”。智𫖮的“性具善恶”说,是在慧思“性具染净”说基础上建立起来的。虽然染净与善恶有相通之处(尤其从修习角度看),但实际上两者差别很大,即染净是印度佛学概念,而善恶则与中国传统哲学概念相联系。

“性具善恶”说集中反映在智𫖮晚年所著的《观音玄义》中。智𫖮写道:

> 问:缘、了既具性德善,亦有性德恶否?答:具。问:阐提与佛断何等善恶?答:阐提断修善尽,但性善在;佛断修恶尽,但性恶在。问:性德善恶,何不可断?答:性之善恶,但是善恶之法门。性不可改,历三世无谁能毁,复不可断坏。譬如魔虽烧经,何能令性善法门尽?纵令佛烧恶谱,亦不能令恶法门尽。如秦焚典坑儒,岂能令善恶断尽耶?(《观音玄义》卷上)

意思是说,众生与佛既同具染、净二性,也必然同具善、恶二性;性具善恶不仅适用于众生,也同样适用于佛。一阐提虽断“修善”,但仍具“性善”;佛虽断“修恶”,但本具“性恶”。因此,在性具善恶上,众生与佛平等一致,无有高下。就性而言,其所本具善恶,是永远不会改变的。

智𫖮认为,阐提与佛的区别不在性具方面,而在修习方面。他写道:

> 问:阐提不断性善,还能令修善起;佛不断性恶,还令修恶起耶?答:阐提既不断性善,以不断故,还为善所染;修善得起,广治诸恶。佛虽不断性恶,而能达于恶,以达恶故,于恶自在;故不为恶所染,修

> 恶不得起，故佛永无复恶。以自在故，广用诸恶法门，化度众生。终日用之，终日不染，不染故不起，哪得以阐提为例耶？若阐提能达此善恶，则不复名为一阐提也。(《观音玄义》卷上)

就是说，阐提虽具性恶，但同时不断性善，如能修善，也可成佛。这是就理想方面而言的。事实上，阐提之所以未能成佛，是因为阐提"断修善尽"。佛虽具性善，但同时不断性恶。佛能通达于恶，于恶自在无碍，所以不为恶染，不起修恶，从而不会退转。并且，佛还因于恶自在无碍而"用恶"来化度众生。在这一意义上，阐提与佛的根本区别可以概括为"阐提断修善而不断性善，佛断修恶而不断性恶"。为此，智顗进而说明：

> 今明阐提不断性德之善，遇缘善发；佛亦不断性恶，机缘所激，慈力所熏，入阿鼻同一切恶事化众生。以有性恶，故名不断；无复修恶，故名不常。阐提亦尔，性善不断，还生善根。如来性恶不断，还能起恶，虽起于恶，而是解心无染，通达恶际，即是实际，能以五逆相而得解脱，亦不缚不脱，行于非道而通达佛道。阐提染而不达，与此为异也。(《观音玄义》卷上)

这里指出了性具善恶说的思想核心及其实际意义。这一思想核心是什么呢？就是由"阐提不断性善，如来不断性恶"所体现出来的"心佛众生，三无差别"的平等原理。众生虽然在现象界表现为种种差别，但在本质上绝对平等。"阐提不断性善"思想，早在竺道生"一阐提人皆有佛性"说中得到反映，而"如来不断性恶"思想，则完全是智顗的独创。所以，性具善恶说的真正特色，便是"性恶"说。

宋代天台学者知礼曾对性恶说予以特殊的推崇。他在《观音玄义记》卷二中写道："问：九界望佛，皆名为恶。此等诸界，性本具否？答：只一具字，弥显今宗。以性具善，诸师亦知；具恶缘了，他皆莫测。"(《大正藏》卷三四)认为性恶学说是天台宗与其他佛教宗派相区别的根本标志；十界互具、一念三千都与性恶学说相联系。因为光说性善，不说性恶，就

不能得出十界互具的结论，当然也谈不上一念三千。对此，元代天台学者怀则解释道："是知今家性具之功，功在性恶。若无性恶，必须破九界修恶，显佛界性善，是为缘理断九。"(《天台传佛心印记》,《大正藏》卷四六)"缘理断九"是指别教所说的方便，并非圆教的真实说法。圆教因主张性具善恶，所以十界互具，无须破九界修恶而显佛界性善。怀则又说：

> 诸宗既不知性具恶法，若论九界，唯云性起。纵有说云圆家以性具为宗者，只知性具善也，不知性具恶。故虽云烦恼即菩提，生死即涅槃，鼠唧鸟空，有言无旨，必须翻九界修恶，证佛界性善，以至直指人心，见性成佛，即心是佛等，乃指真心成佛，非指妄心。(《天台传佛心印记》)

意思是说，即使其他宗派也说性具，但它们只讲"性具善"而不讲"性具恶"；性恶说仅为台家所独有，它高于其他各家所说。根据性善说，虽也能达到"烦恼即菩提，生死即涅槃"的认识，但必须通过"翻九界修恶，证佛界性善"的修习活动。天台圆教的"烦恼即菩提，生死即涅槃"，则是在性具善恶原理指导下，通过一念三千的止观观心，于当下实现的。因此，性具善恶说不仅指出真心成佛，而且也指出妄心成佛。

性具善恶说的提出，不仅丰富了佛教的佛性学说，而且从理论上进一步证明了"心佛众生，三无差别"的观点。智顗认为，二乘及通教菩萨虽见空，然不见不空，而不见不空，即不能见佛性；别教菩萨虽见空，且能从空入假，但不能由假入中，也不能见佛性；圆教菩萨不但见空，且能从空入假，更能由假入中，即空、即假、即中，达到中道认识。根据这一原理，对"性"也应作三谛圆融的认识，净染或善恶只是相互对立的方面，说性具善恶也非极致。性论的极致是中道佛性，性具善恶要归结到中道佛性原则下的善恶相即平等。

中道佛性指出在中道实相基础上的善恶相即，即善、即恶、即中，善恶中道都是佛性，都为佛性本具。十界为何互具？三千为何具于一念？

原因就在善恶相即。智顗说：

> 今但明凡心一念即皆具十法界，一一界悉有烦恼性相、恶业性相、苦道性相。若有无明烦恼性相，即是智慧观照性相。何者？以迷明故起无明，若解无明，即是于明。《大经》云：无明转，即变为明。《净名》云：无明即是明。当知不离无明而有于明，如冰是水，如水是冰。又，凡夫心一念即具十界，悉有恶业性相，只恶性相即善性相。由恶有善，离恶无善；翻于诸恶，即善资成。如竹中有火性，未即是火事，故有而不烧，遇缘事成，即能烧物。恶即善性，未即是事，遇缘成事，即能翻恶。如竹有火，火出还烧竹；恶中有善，善成还破恶。故即恶性相是善性相也。（《法华玄义》卷五下）

无明即明，性染即性净，性恶即性善，这种相即可以比做冰与水的统一无碍。善恶虽有对立的一面，但更重要的是统一的方面。九界之恶与佛界之善虽有界位之别，但本质上是统一的；由善恶的相即，便可推及十界的互具。十界互具、一念三千的结果，是承认"烦恼即菩提，生死即涅槃"。从中道实相角度说，"善恶之性，性本自空"（《法华文句》卷一下）。可见，性具善恶说的基础是性具实相说。

智顗在《摩诃止观》中，从性具实相角度论述善恶相即、众生与佛平等，以为"若达诸恶非恶皆是实相，即行于非道，通达佛道"（《摩诃止观》卷二下）。由于善恶都属性具，所以性恶不妨佛道，而佛道也不妨性恶。在《法华玄义》中，智顗又说，一心即三心，善、恶、非善非恶三性均为一心本具，是实相心的三种表现，三者必然相融相即，故而"观恶心非恶心，亦即恶而善，亦即非恶非善；观善心非善心，亦即善而恶，亦非善非恶"（《法华玄义》卷八上）。

天台理论比较注意与止观实修的紧密联系。性具善恶说的建立，根本用意就是要引导众生从平等的性具原理出发，在止观实修中体验"烦恼即菩提，生死即涅槃"这一染净相即、善恶相即的众生本质。

《摩诃止观》卷八下云：

> 菩萨深达中道实相，非违非顺，于违起悲，于顺起慈。若深达者，只是一念心，非违非顺，无三差别。……三世推检，横竖搜求，善恶诸业，俱不可得，毕竟清净。而言善恶业者，但以世间文字假名分别，不可闻名而谓为实。所以者何？本求理实，不求虚名；虚名无性，虽强分别，如指虚空。

众生或宇宙的最高原理是中道实相，证得中道实相之时，便无所谓违逆顺从、性善性恶、善业恶业。从名义上说，止观的含义是“恶息善顺”，但从中道实相原理上看，善恶仅是假名，三谛本来圆融。因此，止观最终要达到的是“烦恼即菩提，生死即涅槃”的不思议境界。同书卷二下又云：

> 《净名》云：行于非道，通达佛道。一切众生即菩提相不可复得，即涅槃相不可复灭。为增上慢说离淫、怒、痴，名为解脱；无增上慢者说淫、怒、痴性，即是解脱。一切尘劳是如来种，山海色味无二无别，即观诸恶不可思议理也。

大乘为与小乘相区别，标榜“普度众生”，因而提倡“世间即出世间”。《法华经》、《维摩诘经》的宗旨，就是要论证佛法不脱离世间、众生于世间获得解脱这一道理。“烦恼即菩提，生死即涅槃”之说，可以说是《维摩诘经》的中心思想。智顗的性具善恶说，应用传统哲学概念，概括并发展了上述思想。从“如来不断性恶，阐提不断性善”出发，现实生活中的淫、怒、痴与理想境界的菩提、涅槃统一无碍，这好比莲子“虽复乌皮淤泥之中，白肉不改”(《法华玄义》卷七下)。莲子生于淤泥，净土起于秽土，其原因就在于性具善恶。

如来藏自性清净，是为众生成佛的依据；阐提未能成佛，因为他虽不断性善，但断修善尽。如来藏包含着自性清净心和烦恼污染心，两种心本质上不可分离，都为佛性所具。自性清净心相当于法性，烦恼污染性相当于无明，从止观理论上说，“烦恼即菩提”便是“一念无明法性心”的

表现。因此,性具善恶学说,最终要落实到对"一念无明法性心"的实践。

《摩诃止观》详细论述了无明即法性、一念无明法性相即,以及破无明而明法性等问题,从止观观心角度揭示性具善恶的实际意义。智𫖮把"烦恼即菩提,生死即涅槃"纳入止观的"不思议境",认为由此可以不断无明而证得法性。他说:"明不思议境者,一念空见,具十法界,即是法性。法性更非远物,即是空见心。……三种解脱不得相离,不纵不横,不可思议,圆满具足,空见中求,是名不可思议境。此境无明法性宛然具足。"(摩诃止观)卷一〇下)"空见",指那种以为诸法皆无、因果皆空的错误认识;法性即是空见心,相当于一念无明法性心。心佛众生三无差别,三种解脱不纵不横,可于无明中求得。人们在证得不可思议境时,无明法性仍宛然具足,这是因为性具善恶,善恶之性不会断灭。

智𫖮站在菩萨圆顿止观的立场上,以独创的性具哲学断言,既然如来不断性恶,阐提不断性善,所以烦恼即是菩提,无明即是法性,乃至阐提即是佛。他说:

> 圆顿者,初缘实相,造境即中,无不真实。系缘法界,一念法界,一色一香,无非中道。己界及众生界、佛界亦然。阴入皆如,无苦可舍;无明尘劳即菩提,无集可证;边邪皆中正,无道可修;生死即涅槃,无灭可证。(《摩诃止观》卷一上)

这一思想可以说概括了《摩诃止观》的宗旨。何为止观?按智𫖮绝待止观(即不思议止观)之义理解,非言说之道,非心识之境,灭绝绝灭之故,名绝待止;断除颠倒妄想,名绝待观。这种止观,超越一切对待,属于亡言绝虑的境界。《摩诃止观》卷五下说:"本末双寂,毕竟清净,是名为止。又说无明即法性,不二不异。法性本来清净,不起不灭;无明惑心亦复清净,谁起谁灭?"无明和法性一样,都处于寂灭状态,所以圆顿止观强调众生一念心即十界互具、三谛圆融、三千本具;同样,一念心起,便性具善恶、众生即佛。

这也再度表明，智顗论性具善恶，最终将它纳入止观体系，成为止观学说体系的一个重要组成部分。无论性具实相，还是性具善恶，都要以众生成佛为根本目的，实现这一目的，毕竟是止观的任务，而止观中的圆顿止观则是最有效最切实的方法。

性具善恶不仅指出“如来不断性恶，阐提不断性善”，因而于一念无明法性心中证得烦恼即菩提、生死即涅槃；而且指出“阐提断修善尽”而“如来断修恶尽”，现实世界陈列着十界差别。如来断修恶尽而不断性恶，故能以大乘之悲愿，广开方便法门，“以自在故，广用诸恶法门，化度众生。终日用之，终日不染”（《观音玄义》卷上）；众生则需要以如来所示方便，展开具体止观实修，用以修善而断恶、去无明而明法性、断烦恼而入涅槃。

《摩诃止观》卷一上还指出：“无明即明，不复流动，故名为止；朗然大净，故名为观。”就是说，止观的意义首先是要使无明“不复流动”，意即破除无明、消除烦恼。因此，将性具善恶学说应用于方便修习，众生必然有断恶修善、去无明显法性的义务。换言之，性具善恶并非鼓励众生放弃止观修习，相反表达了对止观修习的特殊重视。

智顗在《摩诃止观》中曾反复指出，无明破方能显法性，返本还原，回到寂静，这可以概括为“约法性破无明”。“约法性破无明”是对“无明即是法性”的补充和完善。智顗说：“决谓无明即是法性，如此计者，非是悟心，但发观解，如暗见尘杌，决谓尘杌。即当移观，观于法性。……决定谓此中道观智，能破无明。”（《摩诃止观》卷六下）在智顗看来，“无明即是法性”属于“发观解”即思维真理而解了其意，它并非悟心即不属止观的究竟。所谓“移观于法性”，是指通过“为当无明心灭、法性心生”等的观察思维，获得“中道观智”，从而“能破无明”。止观的究竟，是要破无明，明法性。无明与法性除了统一的关系，还有对立的关系。

对无明与法性的这种对立统一关系，智顗作出如下的表述：

问：无明即法性，法性即无明，无明破时法性破不？法性显时无

> 明显不？答：然。理实无名。对无明称法性，法性显则无明转变为明；无明破则无无明，对谁复论法性耶？问：无明即法性，无复无明，与谁相即？答：如为不识冰人，指水是冰，指冰是水；但有名字，宁复有二物相即耶？如一珠向月生水，向日生火，不向则无水火；一物未曾二，而有水火之珠耳。（《摩诃止观》卷六下）

无明相对法性而言，法性也相对无明而言。有无明的存在，才有法性的概念；无明一旦破除，法性也不复存在。因此，“无明即法性，法性即无明”是有前提的，不是无条件的。从修习角度说，这句话建立于破无明、明法性的基础上。所以，破无明是全部止观的关键；也只有破无明，才能理解“性具善恶”、“烦恼即菩提”。也就是说，“无明即法性”毕竟是觉悟的境界；而在现实众生方面，无明并非法性，所以众生要通过修习而成佛。

同样，性具善恶本质上也是佛的境界，意为佛性本具善恶，于佛性中善恶之性相即；而在现实众生方面，虽从大乘立场上看，众生即佛，众生之性即佛性，故也可说性具善恶，但众生毕竟未及善恶之性相即的境界。在众生，性之善恶仍是对立统一的存在，善是对于恶而言，只有修断恶尽，才能达于至善，进入佛的境界。究竟上说，在圆顿止观的不思议境上，不仅无明和恶，就是法性和善，都归于中道实相。

为了说明性具善恶、破无明而显法性，智𫖮还创立“六即”说（理即、名字即、观行即、相似即、分真即、究竟即），用以指导具体的止观修习。“性具善恶”说既指出了众生和佛同具善恶之性，又说明了众生为成佛而展开修习的必要性，“六即”说则更提出了修习的具体途径，落实了由凡到圣、由众生到佛的具体阶位。一切众生不仅有成佛的可能，更有为成佛而进行修行的必要。众生即是佛（“理即佛”），但是否真正成佛（“究竟即佛”），要由主体的修行决定，主体并不因相即互具的理论而丧失其积极主动的意义。理想境界的实现最终要由止观修习决定，要通过主体的能动性获得。

止观学说体系的意义之一,是要阐明主体的地位和意义;众生不应该消极地等待成佛,而必须以积极姿态展开修行,保证主体在精神上的自由。理想境界是相对于众生而言的,没有众生便无理想境界,智𫖮在指出理想境界的同时,更注意如何改善现实众生的处境,引导众生向佛的境界进取。性具善恶说同样具有这层意义。

中道实相是印度大乘佛教概念,善恶则是典型的中国传统哲学概念。智𫖮在完成性具善恶说的过程中,以传统的哲学概念,结合大乘佛教思维方式,对"心佛众生,三无差别"之说,作了有力的哲学论证。性具善恶说既调和了传统哲学与佛教哲学概念上的差异,又综合了民族思维方式与印度思维方式上的不一,实现了多层次、多方位的圆融统一。从而,天台佛学不仅在哲学思辨方面远远高出南北朝各家学派,而且在实际意义方面也大大超出同时代各派学说。由于性具善恶说以通俗的善恶概念来解释佛性,使真如佛性的神秘色彩逐渐消失,而平等原理一旦为人们所接受,平等的要求也将变得实际起来。这一学说的推广,无疑有助于提高民族的自信,增强民众的自力、自强的情感。

智𫖮的性具善恶学说,是从人的本质问题着手,展开佛学对中国传统思想适应和改造的重要尝试。

性具善恶,一方面出自如来藏性具染净之说,带有佛学的印记;另一方面,既然谈论善恶(尤其是性恶说),也就不再是单纯的佛性论问题,而与世俗哲学的人性论发生密切的关系。前引《观音玄义》卷上说:"今明阐提不断性德之善,遇缘善发。佛亦不断性恶,机缘所激,慈力所熏,入阿鼻同一恶事化众生;以有性恶,故名不断。"这一思想可以说是在佛性论基础上,对中国历史上出现的各种人性理论予以综合加工后提出的。

先秦孟子倡性善论,荀子与之相反,倡性恶论。西汉董仲舒则把众人之性分为上、中、下(善、中、恶)三等,这一分类与后来天台宗分性为善、无记、恶三种是一致的。但是,董氏"性三品"说否认众生平等,严格规定三等性与三等人的一一对应和不可变易,这既与"涂之人"皆可为圣

贤的传统观念有矛盾，也不符合佛教“一阐提人”也能成佛的理想。于是扬雄提出了“性善恶混”的人性理论，他说：“人之性也善恶混。修其善则为善人，修其恶则为恶人。”(《法言·修身》)认为人性中既有善也有恶，而为善为恶的关键在于修善还是修恶。这一理论给了一切人以成圣贤的平等权利和充分机会。智𫖮的性具善恶学说显然吸取了这一观点的合理部分。他指出：

> 人心复何定？为善则善识，为恶即恶识，不为善恶即无记识。此三识何容顿同水火？只背善为恶，背恶为善，背善恶为无记，只是一人三心耳。(《法华玄义》卷五下)

这种说法既吸收了世俗哲学人性论的成果，同时又比传统人性论远为精致，能够更有效地解释社会的善恶现象和个人的善恶行为，从而更容易为僧俗两界所接受。

为了论证“性具善恶”，智𫖮曾据北本《大般涅槃经》卷二十八所论佛性义，建立“三因佛性”说，而这三因佛性说也与中国传统的人性理论及其修养有紧密的联系。

所谓“三因佛性”(正因佛性、了因佛性、缘因佛性)，是从三个不同方面对性具善恶作出的说明，意为众生本具三因佛性，性具善恶的原因就在其中，成佛的依据也在其中。正因佛性指诸法实相之理体，是众生成佛的正因；了因佛性指般若观照之智，此智能显发诸法实相；缘因佛性指一切功德善行，因其能资助了因、开发正因，故名缘。智𫖮说：“法性实相即是正因佛性，般若观照即是了因佛性，五度功德资发般若即是缘因佛性。”(《法华玄义》卷一〇上)他又认为，正因佛性既非染净，也非善恶。具染净、善恶的是了因佛性、缘因佛性，如《观音玄义》卷上云：“问：缘、了既有性德善，亦有性德恶否？答：具。”这就是说，依据三因佛性，性具善恶是指了因和缘因，而正因则无善恶。《摩诃止观》卷九下又云：“若通观十二缘真如实理，是正因佛性；观十二因

缘智慧,是了因佛性;观十二缘心具足诸行,是缘因佛性。若别观者,无明、爱、取即了因佛性,行、有即缘因佛性,识等七支即正因佛性。"既然善恶与了因、缘因相联系,止观修行也就有了针对性,容易具体化。在这一理论指导下,止观修行就应当落实在为善去恶、断修恶尽而显现性德善方面,它既意味着功德善行在改变众生现状过程中的重要意义,也意味着向为善去恶的传统人性论以及修养方法论的靠拢。这是智𫖮学说的一个重要特征。

智𫖮把佛教的佛性思想与传统哲学的人性理论结合运用,大谈众生之性善恶本具,并以修习善恶来解释人的各种社会表现,这在本质上已经接触到了人性论中性与情的关系问题。而这一内容后来一直是天台宗的重要教义,唐代天台学者湛然,北宋知礼、遵式等人也都重视性恶思想。

同时,由于性具学说比较圆满地回答了人性的本质以及现实人类善恶的原因,所以也引起历代儒家学者的注意。唐代学者李翱受梁肃《天台止观统例》的启发和影响,作《复性书》三卷,提倡"复性"学说(梁肃曾受学于天台宗荆溪湛然,所以《统例》的思想包含了天台性具善恶学说有关内容,主张破无明而显法性)。《复性书》的"性善情恶"说认为,"情有善不善,而性无不善焉",而且"百姓之性与圣人之性弗差也"。因为性善,所以凡人都能成为圣贤;因为情有善恶,所以并非凡人都能成为圣贤。理想境界与现实人生的区别就在于性善情恶。这一学说相当于智𫖮"三因佛性"说。李翱因坚持儒家立场,只说性善,不说性恶,但他既认为"圣人者岂无情耶",圣人与凡人同具情之恶,只不过圣人虽有情而"未尝有情",则实际已认同了性具善恶。他的性善类似于三因佛性中的正因,而情恶则类似于三因佛性中的了因、缘因。李翱所谓的"复性",指回复为昏惑之情所障蔽的明净善性,这也显然受天台佛学"断烦恼而入涅槃"、"约法性破无明"、"断修恶尽而明性善"等思想学说的影响和启发。

第三节　止观实修法门

一、四种三昧

智顗创立的天台佛教，不仅有完整的哲学理论体系，而且有系统的宗教实修内容。在他看来，一心三观、圆融三谛、一念三千、性具善恶等学说，既是止观实修的理论概括，同时又能指导止观实修；脱离止观修习，天台佛学体系就将失去它的宗教意义。智顗提出的止观实修内容，主要包括四种三昧、十乘观法、二十五方便等法门。

据《摩诃止观》卷二上说，四种三昧指常坐三昧、常行三昧、半行半坐三昧、非行非坐三昧，它们是在《法华经》和《大智度论》有关学说的基础上提出的，具有充分的经典依据。三昧系梵文音译，也作“三摩地”，意译为“定”、“正定”或“等持”，指排除一切杂念，使心平静，专注一境，精神高度集中。

常坐三昧又名“一行三昧”，出自《文殊说般若经》和《文殊问般若经》。《文殊说般若经》（梁代曼陀罗仙译）卷下有如下经文：

> 法界一相，系缘法界，是名一行三昧。欲入一行三昧，当先闻般若波罗蜜。如说修学，然后能入一行三昧。……欲入一行三昧，应处空闲，舍诸乱意，不取相貌，系心一佛，专称名字。随佛方所，端身正向，能于一佛，念念相续，即是念中能见过去、未来、现在诸佛。何以故？念一佛功德无量无边，亦与无量诸佛功德无二。不思量佛法等无分别，皆乘一如成最正觉，悉且无量功德，无量辩才。如是入一行三昧者，尽知恒沙诸佛法界无差别相。（《大正藏》卷八）

大意是说，在实践一行三昧之前，“如说修学”，即按经典所说先须研习般若波罗蜜，以领悟法界无碍无相之理。所谓以一相（“一行”即“一相”，指法界一相，无有差别）为三昧的境界，即以法界为所系缘；法界无所不包，

平等不二，无差别相，不退不坏。所谓“应处空闲，舍诸乱意，不取相貌，系心一佛，专称名字”，是指坐禅念佛的功夫，这种念佛既是唯心念佛，又是实相念佛。一行三昧的核心，就是唯心念佛和实相念佛的结合。

《摩诃止观》论一行三昧的修行方法，与上述经文所说基本一致：

> 端坐正念，蠲除恶觉，舍诸乱想，莫杂思惟，不取相貌，但专系缘法界，一念法界。系缘是止，一念是观。
>
> 方法者，身论开遮，口论说默，意论止观。身开常坐，遮行住卧。或可处众，独则称善。居一静室，或空闲地，离诸喧闹，安一绳床，旁无余座。九十日为一期，结跏正坐，项脊端直，不动不摇，不萎不倚。……随一佛方面，端坐正向，时刻相续，无须臾废。所开者专坐，所遮者勿犯。不欺佛，不负心，不诳众生。口说默者，若坐疲极，或疾病所困，或睡盖所覆，内外障侵，夺正念心，不能遣却，当专称一佛名字，惭愧忏悔，以命自归，与称十方佛名，功德正等。(《摩诃止观》卷二上)

所以，智顗的常坐三昧，可归之于一种念佛法门。这种念佛的特点是，端坐正向一佛，心意专注一佛。“身论开遮，口论说默”是常坐三昧的坐禅和念佛形式，“意论止观”才是它的本质。而意论止观，指的就是在坐禅和念佛基础上，达到与佛一如的境界，证得法界实相之理。

常坐三昧的实修要点是“端坐正念”，其对象不外乎法界，“专系缘法界，一念法界”。可见，智顗的常坐三昧既属念佛法门，但非同一般的念佛法门，它有自己的特色。这一特色，就是有意识将禅坐修行与般若学说、实相原理结合。由坐禅而引发智慧，这是一般的见解，智顗则试图以实相原理为背景，结合平实易行的端坐实践，体验众生与佛平等一如的境界。《法华玄义》卷三下说：“如《文殊问经》，明菩萨修一行三昧。当于静室结跏趺坐，系缘法界。一念法界，一切无明颠倒，永寂如空。”《次第禅门》卷一下也说：“菩萨修法华、一行等三昧，观平等法界。”般若性空、

诸法实相原理无疑是常坐三昧的根本指导，这使它既区别于以往的坐禅（尤其是北方佛教徒的单纯坐禅），又不同于后来禅宗的彻底否定坐禅。

常行三昧又名“般舟三昧”。据《摩诃止观》说，该三昧的经典依据是《般舟三昧经》。般舟三昧系梵文音译简略，又名“佛立三昧”、“诸佛现前三昧”（因为修习这种三昧，可以使十方诸佛出现于眼前）。智顗说：“佛立三义：一佛威力，二三昧力，三行者本功德力。能于定中见十方现在佛在其前立，如明眼人清夜观星，见十方佛亦如是多，故名佛立三昧。”（《摩诃止观》卷二上）此说颇合《般若三昧经》原意，该经卷上云：“第一法行，是三昧名现在佛悉在前立三昧”；“于三昧中立者，有三事：持佛威神力，持佛三昧力，持本功德力。用是三事故，得见佛。”（见《大正藏》卷一三）修习者之所以能得见十方诸佛，有赖于佛的威神力和修持者的功德力，是为外力和内力相合的结果。智顗叙述该三昧的修行方法说：

> 严饰道场，备诸供具，香肴甘果，盥沐其身，左右出入，改换衣服。唯专行旋，九十日为一期。……须要期誓愿：使我筋骨枯朽，学是三昧不得，终不休息。
>
> 九十日身常行，无休息；九十日口常唱阿弥陀佛名，无休息；九十日心常念阿弥陀佛，无休息。或唱念俱运，或先念后唱，或先唱后念，唱念相继无休息时。若唱弥陀，即是唱十方佛功德等。但专以弥陀为法门主。举要言之：步步、声声、念念，唯在阿弥陀佛。（《摩诃止观》卷二上）

常行三昧也以九十日为期，但与常坐三昧有很大区别。常坐三昧的念佛是唯心念佛和实相念佛的结合，而常行三昧的念佛则是观想念佛和称名念佛的结合；同时，常行三昧又突出以念阿弥陀佛为主要内容。这一念佛法门，既不同于慧远的观想念佛，又不同于净土宗的称名念佛，属于智顗的创造（外力与内力、他力与自力相结合），它为天台宗的后继者们提倡台净合一开了先河。

一方面,常行三昧继承了慧远的观想念佛内容;另一方面,又加上了称名念佛一项。智𫖮所说的"口常唱阿弥陀佛名",即指称名念佛;所说"心常念阿弥陀佛",则指观想念佛(唯心念佛)。两种念佛同时并举,不可偏废,即所谓"或唱念俱运,或先念后唱,或先唱后念",且"步步声声念念,唯在阿弥陀佛"。在疑为智𫖮所著的《五方便念佛门》中,曾直接提倡称名念佛而往生西方净土,而在疑为他所著的《净土十疑论》中,更明确表示对他力易行道的兴趣,希望乘阿弥陀佛的愿力往生西方净土。

半行半坐三昧分为"方等三昧"和"法华三昧"两种,两者分别以《大方等陀罗尼经》和《法华经》为经典依据。因为采用半行半坐的修行方法,所以称作"半行半坐三昧"。

关于方等三昧,《大方等陀罗尼经》卷一说:"七日长斋,日三时洗浴,着净洁衣,坐佛形象,作五色盖,诵此章句,百二十遍,绕百二匝。如是作已,却坐思惟。思惟讫已,复更论此章句,如是七日。"(见《大正藏》卷二一)文中所谓"诵此章句百二十遍",是指诵"摩诃袒特陀罗尼"。持诵此陀罗尼,当以十二梦王(神将)为证,并受其护持。智𫖮《摩诃止观》发挥经中有关思想,对其修行方法作出具体规定:

> 若欲修习,神明为证。先求梦王,若得见一,是许忏悔。于闲静处,庄严道场。香泥涂地,及室内外。作圆坛彩画,悬五色幡。烧海岸香,然灯敷高座。请二十四尊像,多亦无妨。设肴馔,尽心力。须新净衣鞋屩,无新浣故。出入著脱,无令参杂。七日长斋,日三时洗浴。初日供养僧,随意多少。别请一明了内外律者为师。受二十四戒及陀罗尼咒。对师说罪,要用月八日十五日,当以七日为一期,决不可减。
>
> 烧香运念,三业供养。供养讫,礼前所请三宝。礼竟,以志诚心悲泣雨泪。陈悔罪咎竟,起旋百二十匝,一旋一咒,不迟不疾,不高不下。旋咒竟,礼十佛、方等、十法王子。如是作已,却坐思惟。思惟讫,更起旋咒。旋咒竟,更却坐思惟。周而复始,终竟七日。(《摩

诃止观》卷二上）

全部过程十分烦杂，包括选择道场、严饰道场、沐浴长斋等项目，但其重点则是在“受二十四戒及陀罗尼咒”，反复旋咒思惟、行坐交替。旋咒内容即陀罗尼，思惟对象即为“摩诃袒特陀罗尼”。智顗认为，通过七日为期周而复始的旋咒思惟，可以达到涅槃寂灭境界。

前面所述常坐、常行两种三昧，均以念佛为重点内容，唯此方等三昧依密教经典而修密教念咒之法。智顗还著有《方等三昧行法》一卷，从具六缘、识遮障、禁法、内律要诀、修行、受戒等六个方面，详细阐述该三昧的修行方法。但从师承上说，方等三昧则与慧思的提倡相关。

法华三昧之名出自《法华经》。该经的《妙音菩萨品》云：

> 尔时一切净光庄严国中，有一菩萨，名曰妙音，久已植众德本，供养亲近无量百千万亿诸佛，而悉成就甚深智慧，得妙幢相三昧、法华三昧……说是妙音菩萨来往品时，四万二千天子，得无生法忍；华德菩萨，得法华三昧。

该经《妙庄严王本事品》又云：“彼时妙庄严王后宫八万四千人，皆悉堪任受持是《法华经》。净眼菩萨，于法华三昧久已通达。”但《法华经》只说法华三昧的功德，没有指出它的具体内容。

法华三昧的具体化始于慧思，他在所著《法华经安乐行义》中说：“《法华经》者，大乘顿觉，无师自悟，疾成佛道。一切世间，难信法门。凡是一切新学菩萨，欲求大乘，超过一切诸菩萨，疾成佛道，须持戒，忍辱精进，勤修禅定，专心勤学法华三昧。”并将法华三昧说成是“法华安乐行”两种行法（无相行、有相行）中的“无相行”。道宣《慧思传》则记载说，慧思早年在慧文处，即已证得法华三昧，此后便将法华三昧作为传授弟子的重要法门。

据说，智顗在光州大苏山慧思处首先受持的便是法华三昧行法。道宣《智顗传》说：“顗乃于此山行法华三昧，始经三夕，诵至《药王品》，心缘

苦行,至是真精进句,解悟便发。"灌顶《别传》记当时慧思的感叹之语云:"非尔弗证,非我莫识。所入定者,法华三昧前方便也;所发持也,初旋陀罗尼也。"由此可知,法华三昧为慧思、智𫖮师徒所共同重视。

但据《摩诃止观》卷二上所载,智𫖮的法华三昧继承慧思而更有所发展。智𫖮不仅详述了该三昧的行法,而且另立十种行仪,即:一严净道场,二净身,三三业供养,四请佛,五礼佛,六六根忏悔,七绕旋,八诵经,九坐禅,十证相。又据《法华三昧忏仪》所说,法华三昧当以三七日为期,行道诵经,或行或立或坐,思惟谛观中道实相为理,并于六时之中修行五悔(忏悔、劝请、随喜、回向、发愿)。所谓"法华三昧",实指吸取《法华经》的精神,观诸法实相之理的三昧修行。故智𫖮据慧思"有相安乐行、无相安乐行"之说,提出分别依《法华经》"普贤菩萨劝发品"的"有相行"和依"安乐行品"的"无相行"。其有相行,指以散心念诵《法华经》,不入禅定,无论行、立、坐,皆一心念诵《法华》文字,并于六时忏悔六根罪障;其无相行,则指入于甚深禅定,以智慧观照六根,悟入实相三谛之空性。

受智𫖮的影响,天台后学都比较重视法华三昧。湛然曾作《法华三昧行事运想补助仪》一卷;知礼一生以修持法华三昧为常课,认为法华三昧是证悟实相的止观修习。

非行非坐三昧,《大品般若经》称之为"觉意三昧",《大智度论》卷四十七对它有专门解释。慧思也已注意到该三昧,他称"觉意三昧"为"随自意三昧",并特意为此撰《随自意三昧》一卷,大意是说应于一切时中、一切事上,念起即觉,意起即修三昧。

实际上,非行非坐三昧可包容上述三种三昧外的一切三昧,既不限于行、住、坐、卧,也不限于时间长短。《摩诃止观》卷二上说,非行非坐三昧"实通行、坐及一切事",但因其他三种三昧都以行、坐命名,为成四句,故有此名。因此,这种三昧原则上是比较自由的,不受行住坐卧、语默动静所束缚。它的基本特点是,以随起的心为观心的内容,即随自意而观察思维一切起心动念,"意之趣向,皆觉识明了"。

觉者，了知心中非有意亦非不有意，心中非有识亦非不有识；意中非有心亦非不有心，意中非有识亦非不有识；识中非有意亦非不有意，识中非有心亦非不有心。心意识非一，故立三名；非三，故说一性。……故诸法虽多，但举意以明三昧；观则调直，故言觉意三昧也。（《摩诃止观》卷二上）

这意味着，非行非坐三昧应当建立在"一心三观"理论基础上，是对止观学说的自觉实修。因此，与前面三种三昧相比，它显然属于高一层次的。

智顗希望通过非行非坐三昧，把天台止观付诸常人的语默动静，化为僧众的日常生活，但是，因受时代的制约，他又不得不保留各种传统的佛教礼仪规范。他为非行非坐三昧规定的具体修行方法是：

于静处严道场，幡盖香灯，请弥陀像，观音、势至二菩萨，安于西方。设杨枝净水，若便于左右，以香涂身，澡浴清净，著新净衣。斋日建首，当正向西方，五体投地，礼三宝、七佛、释尊、弥陀、三陀罗尼、二菩萨、圣众。礼已，胡跪烧香散华，至心运想如常法。供养已，端身正心，结跏趺坐，系念数息。十息为一念，十念成就已，起烧香。为众生故，三遍请上三宝。请竟，三称三宝名，加称观世音。合十指掌，诵四行偈竟，又诵三篇咒。……诵咒竟，披陈忏悔。（《摩诃止观》卷二上）

这些行仪法则同样显得十分繁琐、复杂，反映了智顗始终不渝的虔诚信仰。

有关四种三昧的特点和意义，智顗自己也有一些概括性的评论，如说：

四种三昧，方法各异，理观则同。但三种方法多发助道法门，又动障道；随自意既少方法，少发此事。若但解方法，所发助道，事相不能通达；若解理观，事无不通。又不得理观意，事相助道亦不成；得理观意，事相三昧任运自成。（《摩诃止观》卷二下）

四种三昧虽各具特点，方法各异，但从理观上说，它们是相通的。所以又说，四种三昧"各有事相方法，勤身苦策，悉用实相正观为体"；"若随事行行，行则无体；若随理行行，令此空慧与行相应，能破无量障道罪，能得无生忍者"(《法华玄义》卷九上)。智顗这里所谓的"理观"，也就是中道观、实相观。而四种三昧都以法界、中道实相为系缘，最终的目的都是要达到凡圣等齐、同一法身的三昧境界。

上述说法的实质，是有意区分非行非坐三昧与其他三昧，并以非行非坐三昧为四种三昧之最。前三种三昧都有严格的修持方法，注意于"事"上即具体对象的实行，"多发助道法门"；非行非坐三昧则侧重于实相之"理"的自觉体验，因而能事相通达，任运自成。三种三昧拘于方法，而非行非坐三昧则因不局限于此，故通达无碍。

智顗通过四种三昧的提倡，既要把自己的止观学说化为人们的日常宗教实践，又要使这一止观体系的纯洁性得以完整保存。这样，不仅在他的全部哲学体系内存在着显而易见的矛盾，就是在四种三昧中也存在着某种不协调性。但智顗在承认这种矛盾的同时，总是试图将它们加以统一。在他看来，四种三昧既以中道正观为基本原理，归根到底不会有矛盾："若一种观心，心若种种，当奈之何……譬如药师，集一切药拟一切病；一种病人，须一种药治一种病，而怪药师多药。"(《摩诃止观》卷二下)之所以立四种三昧，是因为有各种不同的对象；不同的对象，根据各自的需要，选择其中一种三昧修行。为了因病对治，故有四种三昧之设，归根结底符合《法华经》的"方便"说。

二、十乘观法

《摩诃止观》(卷五上)在论述"正修止观"时说，具体的止观修习应依次观想十种境，它们是：阴界入境、烦恼境、病患境、业相境、魔事境、禅定境、诸见境、增上慢境、二乘境、菩萨境。其主要内容是观想修行者自己日常的思想活动、身心状态以及各种情欲、烦恼、业报等。智顗又提出，

在观想每一境时，应按十个层次进行，它们是：观不可思议境、起慈悲心、巧安止观、破法遍、识通塞、修道品、对治助开、知次位、能安忍、无法爱。这十个层次既属上述十境的十种观法，故名"十重观法"。十种观法由因至果，达到圆满解脱，故又名"十法成乘观"，简称"十乘观法"。

十乘观法以"观不可思议境"为主体，同时又以"观阴界入境"为中心。所谓"观阴界入境"，其实质即以观"一念三千"不思议境为主旨的观心。

"阴界入"的"阴"是五阴，"界"是十八界，"入"是十二入。阴、界、入是在不同场合下使用的概念，它们的内涵有不少重复之处。智顗认为，"一切阴入皆由心起"，世间一切物质和精神现象均为心所造，心为烦恼业障之本，故当以观心修止观，即从"观阴界入"入手。这里所说的"心"，即为五阴中的识阴，六识中的意识。智顗强调说，正修止观十种境，之所以以"阴界入"为首，是因为它是"病本"、生死之根本（见《摩诃止观》卷五上）。阴界入既是"病本"，是作业的主体，烦恼的根源，实际也就是凡夫的"虑知之心"、"自生心"或"一念无明心"。

"不可思议境"系止观修习的极致，智顗认为，若要明"不可思议境"，则须先明"思议境"。他认为，思议境虽有大、小乘之分，都有"心生一切法"的说法，或说有、说空，或说假、说中道，或说能观、所观，但毕竟均属"因果法"范围，各各相别，堕落两边，"逦迤浅深，而不相即"（《摩诃止观》卷五上）。而不可思议境则是对"一心三观"、"一念三千"学说的如实修行，它是在领悟"十如是"中道实相理论基础上实现的。

"不可思议"，意为不可按正常的思维方法和程序去想象，去思虑。一念之心即具三千世界，一念之心同时观察空、假、中三谛，是为不可思议。《摩诃止观》（卷五上）说，三种世间、三千相性皆从心起，是"阴界入"的产物。既然"阴界入"是"病本"、烦恼之根源，所以"观不可思议境"的目的，就在于通过止观观心，消除"病本"，获得解脱，达到对宇宙原理及其众生本质的认识。"一心三观"和"一念三千"学说指出消除"病本"的

根本原理,“观不可思议境”则指出实践这一原理的重要步骤。

智𫖮又认为,实修“观不可思议境”的结果,可体验到“无明即法性,一切心一心”,无论坐道场、转法轮、度众生、入涅槃,都将于一念之中实现。智𫖮曾概述观不思议境在十重观法中的地位,说:“此不思议境,何法不收?此境发智,何智不发?依此境发誓,乃至无法爱,何誓不具,何行不满足耶?”(《摩诃止观》卷五上)意思是说,观不思议境这一重观法,虽系十重观法之一,但实际上它可取代其他九重。

十乘观法中的“巧安止观”,又名“善巧安心”,是典型的方便对治法门。所谓“善巧安心”,即“善以止观安于法性”,意为将心安于法性,明白此心即是法性,与之不一不异,便能深达止观之奥秘。通过“善巧安心”的种种方便缘喻,使还原返本,完成止观修习。智𫖮说:

> 无明痴惑本是法性,以痴迷故,法性变作无明,起诸颠倒善不善等。……今当体诸颠倒即是法性,不一不异。虽颠倒起灭如旋火轮,不信颠倒起灭,唯信此心但是法性。起是法性起,灭是法性灭。体其实不起灭,妄谓起灭。……还源返本,法界俱寂,是名为止。如此止时,上来一切流转皆止。观者,观察无明之心,上等于法性,本来皆空;下等一切妄想善恶,皆如虚空,无二无别。(《摩诃止观》卷五上)

无明之心即是法性,但需要通过止观实修而证得,“安心”的实际内容就是止观实修。这种以“安心”为特色的止观实修,可以根据修行者的根器利钝展开,从而分别出八番“安心止观”。与此同时,智𫖮也还指出根性利钝的相对性,从而又说“八番悉檀”,以满足不同根器者止观修行的实际需要。

作为实修止观的“十乘观法”之一,“善巧安心”地位虽在“观不可思议境”之下,但它从止观修行者的实际出发,说理清晰,步骤明确,其实际效果当在其他九乘之上。无论是自修法行(因正法而修行,由思维而得

悟)还是自修信行(因听闻佛法,由信仰而修行),重要的是根据修行者的特点和需要;法行转而信行,信行转而法行,或由止而观,由观而止,都当“随其所宜,巧钻研之”。这一观法的意义,就在于调动全部修行者的主观能动性。

十乘观法中的“助道对治”,又名“对治助开”,与“善巧安心”有一定联系,或可视作对“善巧安心”的补充。“助道”,指以六度等具体法门帮助人们去除障蔽;“对治”,指根据各人的不同遮障,以相应的法门予以破除。《摩诃止观》卷七上指出,无论利根、钝根,都可根据特定修行而获得解脱。利根者不须助道对治即可解脱;钝根无遮者通过“用道品调适”,可“转钝为利,亦不须助道”。助道对治主要针对钝根遮重者而言,对治方法主要为六度。六度对治有轻重缓急,视修行者情况而定,名为“调适”。通过善巧对治,即使“根钝遮重”者也能“安隐入三解脱门”(三种通往涅槃的法门)。

十乘观法中的“破法遍”,意为普遍、彻底地破除修行者对诸法的执著。智顗认为,修行的目的是要达到对“无生”的认识,由事入理,所以“破法遍”乃是根本的手段。他特别指出,“无明即法性”是万物之实相,这一思想于“信行利根”者而言,当“一闻即悟”,于“法行”者而言,思之“即能得解”,但对于钝根者来说,须“从假入空观”修习起,先破除对一切事物的执著(见《摩诃止观》卷五下)。所以,从根本上来说,“从假入空破法遍”是为钝根者设立的法门。

将“破法遍”与其他九重观法联系起来看,显示出“方便”原则在智顗全部止观修习中起的作用。止观的原理可以归结为一种,但止观的实践却有多种。根据基本的原理,展开不同的实修,都能达到止观的目的。在“十乘观法”中,智顗处处贯彻着他的方便善巧、悉檀对治的止观学说。

“一念三千”是智顗止观体系的高度抽象概括,主要对象当是利根者;但深恐末法时代的钝根者很难接受这类玄论,故又需要以四种三昧、十乘观法等予以“对治”。现实人类中总是利根者少而钝根者多,利根者

悟得止观原理,尚须止观实践修证;钝根者以方便修习为根本,证得中道实相,也即领悟实相原理。故灌顶曾赞扬"十乘观法"道:

> 此十重观法,横竖收束,微妙精巧。初则简境真伪,中则正助相添,后则安忍无著。意圆法巧,该括周备;规矩初心,将送行者,到彼萨云。非暗证禅师、诵文法师所能知也。盖由如来积劫之所勤求,道场之所妙悟,身子之所三请,法譬之所三说,正在兹乎!(《摩诃止观》卷五上)

正因为十乘观法"意圆法巧,该括周备",故而无论修习者根性如何,都可循此而达到觉悟。

三、二十五方便

按《次第禅门》所说,"十乘观法"相当于止观实修的"内方便","二十五方便"则相当于"外方便",也就是实修十乘观法前的准备阶段。

《法华经》之《方便品》曾说,过去、未来、现在诸佛都善"以无量无数方便,种种因缘譬喻言辞,为众生演说诸法。是法皆为一佛乘故"。智𫖮发挥经中"方便"之说,为修习止观者广开方便法门,《法华文句》卷三上"释方便品"云:"方便权略,皆是弄引,为真实作门。真实得显,功由方便。能从显得名,故以门释方便。如开方便门,示真实相。"以方便为能通之门,引导众生通于真实;方便是权宜,显示实相是目的。《摩诃止观》卷四上也说:"方便名善巧。善巧修行,以微少善根,能令无量行成解发,入菩萨位。"

二十五方便又名"远方便",十种境界则又名"近方便"。因为二十五方便的主要功能是"约事为观,调粗入细,检散令静",为进而修习十乘观法和十种境界作准备。

所谓"二十五方便",是以五科方便各分五类修行而成,它们是:具五缘、呵五欲、弃五盖、调五事、行五法。五科的相互关系具有递进意义,由

具五缘起修而至行五法止。智顗认为,这二十五方便,乃是“初心行人”修止观之急要、登正道之阶梯、入泥洹之等级(见《修习止观坐禅法要》)。所谓“初心行人”,指“始学之流辈”,他们只能循序渐进修习止观。

具五缘是指:持戒清净、衣食具足、闲居静处、息诸缘务、近善知识。这五缘是修持者受法的基础,其中持戒清净可生起禅定及灭苦智慧,它包含“不作诸恶”和“作已能悔”两方面的实际内容。不作诸恶,是指一般信众所受的三归、五戒,以及沙弥所受十戒,比丘或比丘尼所受的具足戒;作已能悔,是指虽毁损轻戒而能如法忏悔,或毁犯重戒也能礼拜忏悔者。

在“持戒清净”方便中,智顗重申了忏悔的重要性。认为通过忏悔,可以“令罪消灭,不障止观”。《修习止观坐禅法要》还专为犯戒忏悔者开列十法,以“助成其忏”。他甚至认为,忏悔是入禅的先决条件;一旦重罪消灭,诸禅三昧自然现前。

“衣食具足”方便,旨在保证修习止观的基本条件。《摩诃止观》(卷四上)指出,“形命及道,赖此衣食”,“裸馁不安,道法焉在”?智顗把衣、食等物质条件视为安心入道的基础,指出衣食与道法之间的联系,从而也就肯定了基本物质生活条件在佛法修习中的意义。但他同时又强调,实修者应以止观为目的,以道法为根本,故衣食等生活条件必须控制在最低限度之内(见《修习止观坐禅法要》)。

“闲居静处”方便,是指个体修习禅定的适当环境。智顗说,有三种处所可修禅定,它们是:深山绝人之处、头陀兰若之处、清净伽蓝之中。深山远谷,途路艰险,永绝人迹,无所恼乱,可恣意禅观,念念在道,毁誉不起,为修习禅定的最胜之处。头陀兰若之处,离开聚落,放牧声绝,无诸愦闹,为次胜之处。清净伽蓝之中,离世俗住处,独坐一室,闭门静坐,正谛思维,也不失为闲居静处,可修禅定。

“息诸缘务”方便,旨在割断禅定修习者与世俗生活、社会人事的联系。它包括四个方面:息治生缘务、息人间缘务、息工巧技术缘务、息学

问缘务。治生缘务指有为事业,人间缘务指人事往来,工巧技术缘务指各类世间技能,学问缘务指读诵经论等。在智顗看来,修习止观者首先得修般若之智,而各种世智妨碍佛智的获得,各种缘务使学佛者无暇专心修习止观。

"近善知识",旨在令修止观者亲近善知识,通过善知识的化导,及早获取觉悟。善知识可分三种:外护善知识、同行善知识、教授善知识。外护善知识,指那些"经营供养,善能将护行人,不相恼乱"者;同行善知识,指能"共修一道,互相劝发,不相扰乱"者;教授善知识,指"能说般若,示道非道","通塞妨障,皆能决了"(《摩诃止观》卷四下)者。

呵五欲是指:呵色欲、呵声欲、呵香欲、呵味欲、呵触欲。智顗认为,世间五欲常能诳惑一切凡夫,令生爱着,故凡坐禅修习止观者,必须予以呵责。呵欲,意为在深知五欲之害的基础上,不与亲近,而远离之。

五欲之首,当是色欲,其危害最大,它能"令人狂醉",而"生死根本良由此也"。所谓色欲,指"男女形貌端严,修目长眉,朱唇素齿,及世间宝物,青黄赤白红紫缥绿,种种妙色,能令愚人见则生爱,作诸恶业"(《修习止观坐禅法要》)。因色欲之故,频婆娑罗国王身入敌国,在淫女阿梵波罗房中,优填王截五百仙人手足。

智顗指出,众生虽常为五欲所恼,但因愚惑无智,故犹求之不已,至死不舍。对于修禅者,五欲是"大贼",必须远离,故立"呵五欲"方便。

弃五盖是指:弃贪欲盖、弃瞋恚盖、弃睡眠盖、弃掉悔盖、弃疑盖。"盖"的意思是盖覆,"盖覆缠绵,心神昏暗,定慧不发,故名为盖"(《摩诃止观》卷四下)。因五法能盖覆心性,不生善法,故名五盖。五盖与五欲有所区别:五欲系五根对五尘而发为五识,是对外部事物产生的执著,有具体的所缘对象;五盖则是五识转入意地,由意根而生起障碍,追缘过去,逆虑未来,属于思想活动、心理状态对禅定的遮蔽,故为"心内大障"。

"弃贪欲盖",指舍弃对五欲的贪求之心。五欲的贪求,必覆盖善心,使人心外向奔驰追逐,纷乱不已。贪欲之人,既不能入禅,更无由觉悟。

“弃瞋恚盖”，瞋恚意为仇恨、愤怒。瞋恚同样是佛教极力反对的，它是“失佛法之根本，堕恶道之因缘，法乐之冤家，善心之大贼，种种恶口之府藏”（《修习止观坐禅法要》）。因三世九恼、怨对结恨，修禅决难成就。“弃睡眠盖”，睡眠盖指懒惰贪睡，使心神昏暗不明，未得者不得，已得者退失。如佛经所说，睡眠者“如同毒蛇同室居，亦如卧阵两刃间”。“弃掉悔盖”，掉指掉散无定，悔则懊恼不安。“弃疑盖”中的“疑”，非指见谛障理之疑，而指障碍禅定之疑，按智顗所说，这种疑分作疑自、疑师、疑法三类。“疑”与“信”相对，传统佛教重视“信”，视“疑”为佛法之大敌。智顗在具体修行方法领域，十分注意对传统的继承，由此也可以看出大概。

智顗对“弃五盖”也曾有一简要概括。他认为，若人贪欲盖重，可用不净观以弃除；若人瞋恚盖重，当念慈心以灭除恚火；若人睡眠盖重，当勤精进，策励身心；若人掉散，则以数息法对治；若人疑盖重，则应按佛经所说，敬信佛法（见《摩诃止观》卷四下）。

调五事是指：调食、调眠、调身、调息、调心。智顗认为，修习止观者应当通过调和五事，令宽急得所，使三昧易生、善根易发。

“调食”，指修心者应注意饮食之节量，以不饥不饱为度；“调眠”，主要指不贪睡，省减睡眠时间，使神气清和，心念明净，三昧现前。调身、调息、调心，指调和禅定时的姿势、呼吸以及心理状态，原则上三者相依，不能相离，故须合调。“调身”，主要指禅定的姿势，智顗概括其要点为“不宽不急”四字；“调息”指调和呼吸，它是调心的基础，并以“不涩不滑”为要；“调心”贯彻禅修的始终，是修习止观的主要法则，其诀要为“不沈不浮”四字。

智顗有关调身、调息、调心的论述，成为后世初习止观者的入门指导。其思想原理和具体方法，对印度传统禅法已有所变通，带有天台一家的特色。因为说理明白，步骤清晰，所以很受一般禅者的欢迎。

行五法是指：行欲、行精进、行念、行巧慧、行一心。“行欲”之“欲”，指乐欲，意为“志愿好乐一切诸深法门”，即确立通过止观修习而获得解

脱的志向;“精进”指不懈进取,无一刻懈怠;“行念”指专念禅定,不念其他,但念涅槃寂灭,不念余事;“巧慧”,指能够分别世间乐与禅定智慧乐的智慧;“一心”非指入定一心,而是指决定一心,具有信心、意志等义,具体指一心修习止观。

“行五法”主要通过方便修行,解决止观修习的思想认识问题,增强修行者脱离现实世间诸苦、永取涅槃寂静之乐的信心和决心。

综上所述,二十五方便作为十乘观法、四种三昧修习的“外方便”或“远方便”,是智顗宗教实修系统的有机组成部分,尤其对于“初心行人”即初修禅定、有意于天台止观的禅者来说,它是入门的必备知识和必修内容。智顗认为,修行者各有自己的特点,所需不同,二十五方便所起的是对治方便功能,可以适用于任何人。它之所以为尔后禅修者广泛采用,原因就在这里。

第四节 判教思想体系

判教思想是智顗宗教理论体系的另一组成部分。

判教,又名教相判释,通常指判别或判定各类经典的意义和地位。佛教认为,释迦牟尼一生所说经教甚多,但因时间、地点、因缘、对象有别,在说教的形式、方法、顺序、内容等方面未免有所差异。因此,有必要将全部佛典及其教义作出系统整理、判释。通过判教,证明全部经典不仅没有矛盾,而且是相互补充的;佛典及其教义的矛盾现象,出自佛在不同情况下对不同听众的方便说教。但是,既然有深浅、大小、权实、偏圆等具体判释,就必然造成对各类经典和教义事实上的差别对待,所以本质上它表现的是在佛教内部派系的意见分歧。

南北朝时期,大量佛教经典以翻译方式介绍到了中国。由于传译时间有先后,所传典籍又繁多芜杂,思想并不统一,大小二乘、空有之宗学说多有分歧,从而引起教团内部的长期矛盾纷争。为调和各类佛典之间

的矛盾,化解佛教内部的理论分歧,当时各学派先后建立起自己的判教体系,并借此抬高本学派的地位,扩大影响。

南北朝最早展开判教活动的,当数刘宋时代道场寺高僧慧观。慧观受《大涅槃经》"牛乳五味"说以及当时"顿""渐"之争的启发,创立"二教五时"之说。他把全部佛经分为"顿教"和"渐教"两大类,判《华严经》为顿教,又将渐教作次第五时的分别。渐教五时是:三乘别教(指小乘《阿含经》),三乘通教(指《般若经》),抑扬教(指《维摩经》),同归教(指《法华经》),常住教(指《涅槃经》)。高僧竺道生晚年在庐山改订《法华经》时,也有与慧观"渐教五时"相似的见解。他把释迦一代佛教,总别为善净、方便、真实、无余四种法轮,与此相应的经典是《阿含》、《般若》、《法华》、《涅槃》。南齐隐士刘虬作《无量义经序》,提倡"五时七阶"的判教,以《涅槃经》为佛教最高阶位。

此后,各家师说判教纷起,渐成一种思潮。据智顗《法华玄义》第五"释教相章"所述,当时有影响的判教,可归纳为十家,即所谓"南三北七",即江南代表性的有三家,江北代表性的有七家。十家判教虽互有出入,但有一个共同点,即所谓"通用三种教相:一顿、二渐、三不定"。实际上,南方三家虽大多以顿、渐、不定三类来判释一切经典,而北方七家则不尽相同。智顗所主张的三种教相的判教思想可能与此有关。

智顗的判教思想体系,包括四个部分:五味根机说、三种教相论、四教义说、教观统一论。它是在南北朝判教思潮兴起和发展的过程中,对"南三北七"十家判教说展开纵横难破的基础上逐步完成的,有很强烈的时代感。

一、五味根机说

智顗的判教原则之一是根机说,即所谓"根性融不融"。五味根机的经典依据是《大般涅槃经》的牛乳五味譬和《法华经》的长者穷子譬。

《大般涅槃经》之《圣行品》说:

> 譬如从牛出乳,从乳出酪,从酪出生酥,从生酥出熟酥,从熟酥出醍醐。醍醐最上,若有服者,众病皆除,所有诸药悉入其中。……从佛出十二部经,从十二部经出修多罗,从修多罗出方等经,从方等经出般若波罗蜜,从般若波罗蜜出大涅槃,犹如醍醐。(卷一四)

五味,指乳、酪、生酥、熟酥、醍醐,系制作牛乳过程中所成的五种性味。对《涅槃经》的这一比喻,后人通常从根机(人)或教法(法)两方面展开理解。从众生根机上理解,主要以五味之浓淡比喻根机之利钝,名“约机浓淡”。从教法深浅上理解,则主要用以比喻释迦一代所说经典的次第,名“约教相生”。智𫖮的五味根机说,侧重“约机浓淡”,以与当时一般的“约教相生”说区别。

智𫖮指出,《涅槃经》的五味譬主要是从根性上说明的,众生因信解行证的差别,故而作各种方便譬喻,目的在于保证渐机者“转凡成圣”的“利益”。他举例说:“若《华严》为乳,三藏为酪,此则方便味浓,大乘味薄。”三藏小乘,《华严》大乘,但《华严》反为乳,三藏反为酪,可见它是从方便利益众生的意义上说的。智𫖮又说:“如贵药非病治,贱药是病宜。贵药非宜,徒服无益。初说《华严》,于初心未深益,于渐机亦未转,于二缘如乳。若渐机禀三藏,能断见思,三毒稍尽,即转凡成圣。如变乳为酪,不可以用益,谓贱胜;不用益,谓贵劣。《华严》亦如是,于小如乳,于大如醍醐。”(《法华玄义》卷一〇下)从乳味至醍醐,并非次第高下之别,其浓淡主要是就根机而言;不同根机适应不同的教说,如牛乳之有五味。对渐机者说《华严》,不一定有益;但若使之禀三藏教,则可转凡成圣。所以他又说,根据修行者的不同根机,才有佛的五味牛乳之说:

> 约行人心者,说《华严》时,凡夫见思不转,故言如乳。说三藏时,断见思惑,故言如酪。至《方等》时,被挫耻伏,不言真极,故如生酥。至《般若》时,领教识法,如熟酥。至《法华》时,破我无明,开佛知见,受记作佛,心已清净,故言如醍醐。行人心生,教亦未转。行

人心熟，教亦随熟。(《法华玄义》卷一〇下)

“行人心”，指修行者的根机。众生根机有生熟即钝利、小大之别，生熟的根机各对应于生熟的五味牛乳。

智𫖮又强调说，在众生与五味的关系上，虽有“一人禀一味”和“一人历五味”两种情况，但就“小乘根性”者来说，对应的是“一人历五味”；而于“纯一根性”即大乘利根者，则对应“一人禀一味”。此外，尚有历二味、三味、四味者。这也就是说，牛乳五味对应众生根机之差异，五味并非高下深浅之别，各类经典原则上也无次第等级之别；对应众生根机，五味中都能见到佛性，各种经典中都能获取醍醐。乳味与醍醐味在本质上是相通的，佛性存在于五味之中，只是根机有别，而作方便利益上的五味分别。

为合理安排《法华经》和《涅槃经》，保证两经在五味譬中醍醐味的并列地位，智𫖮又提出“前番五味”和“后番五味”的判教。所谓“前番五味”，指经由《华严》、《阿含》、《方等》、《般若》等，至于《法华》，而以《法华经》为五味中的后教后味。“后番五味”则指于《法华》中未得入者，更以《般若》淘汰，令于《涅槃》中悟入，故《涅槃经》也是后教后味。《法华玄义》卷一〇下说，《法华》和《涅槃》同为五味中的后教后味，“俱是醍醐”，在本质上并无分歧，即所谓“二经教意，起尽是同”。这两部经都为根机未融熟者而说，使他们“根利障除”，获取醍醐。

智𫖮又从“人”与“法”的相互关系中，说明“五味”根机说的必要性和重要性。他认为，释迦一生所说之法，唯是一味，但因众生根机生熟不一，从而有多种形式。说：

夫众生机缘不一，是以教门种种不同。《经》云：自从得道夜，至泥洹夜，所说之法，皆实不虚。仰寻斯旨，抑有由致。所以言之，夫道绝二途，毕竟者常乐；法唯一味，寂灭者归真。(《四教义》卷二)

佛法之一味与众生根机之不一，虽有矛盾，但可以统一。这基本上是对

《法华经·方便品》思想原则的运用。

在对《法华经》的研习中,智顗充分利用和发挥其中的"寓意",并把它与《涅槃经》佛性思想结合,创立天台五味根机判教学说。智顗论五味根机,其中一个重要特点,是运用了《法华经·信解品》的"长者穷子喻"。在譬喻故事结束时,《法华经》说:"大富长者则是如来,我等皆是佛子。"又说:"佛知我等心乐小法,以方便力,随我等说,而我等不知真是佛子。今我等方知世尊,于佛智慧无所吝惜。所以者何?我等昔来真是佛子,而但乐小法;若我等有乐大之心,佛则为我说大乘法。"这是长者穷子喻的本来寓意。所谓"我等皆是佛子",指众生本来具备佛性;长者的无量财富,即此佛性。穷子不知自己就是长者之子,喻为不乐大乘教法,故长者施以方便,使之志求大乘。穷子"心相体信"后,便知自己为长者之子;所谓"无量珍宝,不求自得",喻当即证悟成佛。

智顗在借用这一譬喻时,为与《涅槃经》牛乳五味说相应,着意作了主观处理。《法华玄义》卷一〇上说,《法华经》这一譬喻显示的是"佛意深远",因为它是从根机上作的方便说教,所以可与《涅槃经》五味说一一对应。他对该经譬喻所作的五位划分,就是要证明《涅槃经》关于牛乳五味的根性之喻,在《法华经》中也一应具足,这五位与五味所表现的拟宜、诱行、弹呵、淘汰、证悟关系完全相合。《法华经》"长者穷子喻"寓意"调熟一段渐机众生",在"长者"方便诱引启发下,"穷子"弃小机而趋大机,融熟根性,成就醍醐味。

值得指出的是,智顗阐述的"五味"义是不彻底的。在《法华玄义》卷一〇下中,他在把"牛乳五味"说与"长者穷子譬"作比拟的同时,又结合当时南方流行的"五时"说,也提出了自己的"五时"教说。"五时"的主要经典依据是《华严经》,晋译《华严经·性起品》(卷三四)说:"譬如日出,先照一切诸大山王,次照一切大山,次照金刚宝山,然后普照一切大地。"这意味着,全部佛典可以按照佛说的时间先后次第,分为五个时期,它们是:

第一华严时。“佛于无名相中，假名相说，说余经典，各赴缘取益。至如《华严》，初逗圆别之机，高山先照，直明次第不次第。”（《法华玄义》卷一〇上）释迦成道之初专以根机敏慧的菩萨为对象，如日出先照高山，令迅速悟入。说法内容即为《华严经》，说法形式即为顿教。

第二鹿苑时。“若说四《阿含》……通说无常，知苦、断集、证灭、修道。”（《法华玄义》卷一〇上）鹿苑时就说法场所而言，该时以根机较浅的初学者为对象，讲说小乘四《阿含》，而以其中“四谛”学说为主要内容。说法形式上，归之为渐教。

第三方等时。“若诸《方等》，折小弹偏，叹大褒圆，慈悲行愿，事理殊绝。”（《法华玄义》卷一〇上）指对已有小乘基础者，耻小乘而慕大乘，进而为之说《方等》类经典。就说法形式言，方等时仍归之为渐教。

第四般若时。“若《般若》论通则三人同入，论别则菩萨独进，广历阴入，尽净虚融。”（《法华玄义》卷一〇上）《般若》诸经内容，为淘汰大小乘分别之偏执，显示诸法皆空、中道实相之理。在说法形式上也归为渐教。

第五法华、涅槃时。指佛在最后所说的《法华经》和《涅槃经》。这两部经都说毕竟一乘（佛乘）思想，其中《法华》以方便引导十界众生成佛，《涅槃》说众生皆有佛性，根本教义一致，故并列为第五时。在说法形式上，属于非顿非渐教。但在具体论述时，智顗对这两部经实际上有所区别。他说：“若《涅槃》在后，略斥三修，粗点五味。亦不委说如来置教原始、结要之终。”认为从《华严》到《涅槃》，“凡此诸经，皆是逗会他意，令他得益。不谈佛意，意趣何之？”这意味着，《涅槃经》还不是最高、最圆满的教法。《法华经》则不同，他说：“今经不尔。绛是法门网目，大小观法，十力无畏，种种规矩，皆所不论。为前经已说故。但论如来布教之元始，中间取与，渐顿适时，大事因缘究竟终讫。说教之纲格，大化之筌罯。”“当知此经，唯论如来设教大纲，不委微细纲目。”（《法华玄义》卷一〇上）因此，只有《法华经》才是佛说的究竟。

关于五时的区别，智顗概括说：“《华严》广明菩萨行位；三藏偏说小

乘;《方等》破小显大;《大品》历法遣荡会宗;《法华》结撮始终,开权显实;《涅槃》解释众经,同归佛性常住。"(《维摩经玄疏》卷六)五时各有教法内容及其特点,《法华》与《涅槃》虽并列第五时,但也有所不同。《法华》开三显一,令众生成就"入佛知见",此前教法都属方便权说,唯此是真实佛乘。《涅槃》则对未能于《法华》得悟者而说,相当于对《法华》的补充。

智𫖮创立天台宗,是以《法华经》为中心展开的。智𫖮判教的根本意图,是要在全面调整和合理安排各种佛教经典的同时,突出《法华经》的崇高地位。《法华经》是"畅述如来出世本怀"的根本经典,是"经中之王",非其他大小乘经典所能比拟。唯《法华经》开示如来真实一乘,遍摄一切众生,避免特殊教相。其他经典则各设特殊教相,教化不同众生,不能摄尽一切众生。

智𫖮所说五时,是以五味为前提,受五味说的制约,并未离开根机说。所谓"但以禀教之徒根缘不一,时方有别,是以大圣设教名字不同,言方亦别也,故有顿渐赴机"(《维摩经玄疏》卷六),就是这一意思。由于众生"根缘"不同,所以可约五时说教,权设大小乘经典次第。但究竟说来,佛以一音说法,三乘归于一乘,《法华》为最圆满之说,五时的高下、优劣显得有所多余;从逗机引导众生由《法华》而悟入的角度说,五味之说更为恰当。智𫖮判教并未突出五时说,但此后天台宗人发展了他的五时说,并提出"五时八教"为天台判教的原则,忽视了智𫖮的本来思想,以致将他的五味根机说歪曲了。

《法华经》专开本、迹二门,前十四品为迹门,阐述开权显实、废权立实、会三归一思想;后十四品为本门,阐述开迹显本、废迹显本、会迹归本思想。迹门针对佛陀教法,说明权教(《法华经》之外)与真实教(《法华经》)的关系。对《法华》实教而言,其他都是方便教。《法华》是醍醐,其他是乳、酪、生酥、熟酥;四味不等于醍醐味,但四味中包含醍醐味,所以终能成就醍醐。四味是方便,醍醐是真实。《法华文句》卷六下说:"究竟一味。远近始终,合论五味。"又说:"四大弟子深得佛意,探领一化五味

之教。""五味"由"一"所化,因方便而说。智𫖮的五味根机说,是要从判教的角度圆满一佛乘,故别有深意。

二、三种教相论

教相,指释迦一代所说教法的相状区别,即各类经典及其教义的特征或差异。"教者,圣人被下之言也;相者,分别同异也。"(《法华玄义》卷一上)判教之所以又名教相判释,表明教相是判教的关键部分。

智𫖮站在《法华经》立场上,对《法华经》与其他经典作出区别,提出"教相三意"说:"教相为三。一,根性融不融相;二,化导始终不始终相;三,师弟远近不远近相。"(《法华玄义》卷一上)在智𫖮看来,《法华经》之外的各种经典及其教法,真实与方便相杂,且听法众生根性或利或钝,参差不一,是为"不融";它们大多应时随机益物,故并非真实圆满,是为"不始终";释迦于今世成佛时,实智始满,将施权智,其弟子未得实智,也不可施权智,是为"不远近"。而《法华经》唯说一乘真实教法,且听法众生根机无利钝之分,纯熟一味,是为"融";《法华经》引权归实,巧作顿、渐、不定等教相度脱众生,能尽如来之真义,是为"始终";释迦于过去久远之世早已成佛,已满权实二智,其弟子也已于过去世入实智,并行权智,故在释迦于今世成佛之前,师与弟子已权实长远,是为"远近"。

上述"教相三意",分别从根机、佛意、本迹方面说明《法华经》与其他经典的不同,其中"化导始终不始终"(佛意)是重要的一环,因为它反映了佛的真实教意,是佛的全部教法形式的概括。根据这一概括,智𫖮提出顿、渐、不定"三种教相"说,并称之为判教的"大纲"。

智𫖮关于"三种教相"云:

> 大纲三种:一顿、二渐、三不定。此三名同旧,义异也。今释此三教,各作二解:一约教门解,二约观门解。教门为信行人,又成闻义;观门为法行人,又成慧义。闻慧具足,如人有目,日光明照,见种种色。(《法华玄义》卷一〇上)

这段话包含两层意思。一是明确判教的大纲是顿教、渐教、不定教三种教相;二是对三种教相都必须从教门和观门两个方面加以考察,认识教观的完全一致性。根据这一构思,智𫖮安排了三种教相的教、观二门全部经典。就教门言,它们是:

第一,顿教教门。指《华严》、《净名》、《大品》、《法华》、《涅槃》等经典。智𫖮说:

> 若《华严》七处八会之说,譬如日出,光照高山。《净名》中唯嗅薝卜。《大品》中说不共般若。《法华》云:但说无上道。又始见我身,闻我所说,即皆信受,入如来慧;若遇众生,尽教佛道。《涅槃》二十七云:雪山有草,名为忍辱,牛若食者,即得醍醐。……诸大乘经,如此意义,类例皆名顿教相也,非顿教部也。(《法华玄义》卷一〇上)

这就是说,顿教并非局限于《华严》,而且也适用于其他大乘经典;《维摩》、《般若》、《法华》、《涅槃》等经典中也同样显示顿教教相。他指出,之所以把其他大乘经典也列入顿教,是从"教相"上所作的判释,而并非出自"教部"。

第二,渐教教门。指"从佛出十二部经,从十二部经出修多罗,从修多罗出《方等》经,从《方等》经出《般若》,从《般若》出《涅槃》"(《法华玄义》卷一〇上)。这相当于《大般涅槃经》卷十四所说牛乳五味,即智𫖮五味根机说中的后番五味判教。这一渐教教门,不同于五时教中的渐教;五时的渐教局限于鹿苑(《阿含》)、《方等》、《般若》,这里则与五味相联系。因此,它同样强调"教相"而反对"教部",试图从众生根机上说明渐教的权宜设立。

第三,不定教教门。指不在顿、渐二门之中,不为二门所摄。按《法华玄义》卷一〇上、卷五下、《摩诃止观》卷一上等所述,智𫖮的不定教,根据"佛以一音演说法,众生随类各得解"的经义而立,故具备于五味之中,

五味之中都含不定，即所谓“五味杀人”。他说：

> (《涅槃经》)第二十七卷云：譬如有人置毒乳中，则能杀人，乃至醍醐亦能杀人。此譬两用。一，通约顿渐，明不定教，处处皆得见佛性也。二，约行不定，行人心行譬之如乳，实相智譬之以毒；毒有殒命之能，此智有破无明之力。久远劫来，说实相毒，置于凡夫心，乳毒慧开，发不可为定。或于初味发，或于后味发，不得次第往判。(《法华玄义》卷五下)

不定教是相对于顿教、渐教而言的，它的特点是“处处皆得见佛性”。其理论依据是佛的“一音说法”，其实践原理是五味根性。五味置毒，即众生不论根性如何，皆有实相之智，随时而发，随处成佛。因此，不定者，既非顿，又非渐；既是顿，又是渐；既在顿渐之外，又在顿渐之内。

智𫖮又曾将不定教划分为“显露不定”和“秘密不定”两种。显露不定教包含以下几层意思：一是与顿、渐的关系，即主张佛以一音说法，依如来不思议力，令众生于渐说中得顿益，于顿说中得渐益，所谓“即顿而渐，即渐而顿”。二是与五味的关系，认为五味相互渗透，所谓“专判一部味，味中悉如此”；而“高山顿说，不动寂场，而游化鹿苑；虽说四谛生灭，而不妨不生不灭；虽为菩萨说佛境界，而有二乘智断；虽五人证果，不妨八万诸天获无生忍”(《法华玄义》卷一上)云云，即具五味义。三是与“旧义”即南方三家之说的不同，指出“一时一说一念之中，备有不定”，其“不定”意在强调一音异解，通于五味，非约具体经典而言。

秘密不定教也有三层意思：一指如来于法自在，而众生同听异闻。佛以一音说法，自在无碍，众生虽于同一席上受教，但因根机不同，故领悟不一，或以为顿，或以为渐。二指对于如来的教法，此座听者以为是顿，彼座听者以为是渐，虽各得利益，但彼此各不相知，是为“互为显密”。三指如来的真实说法，从根本上说来，既非顿，也非渐、不定，因为它“但可智知，不可言辨”(《法华玄义》卷一上)。

但是，智𫖮又曾明确指出："今《法华》是显露，非秘密；是渐顿，非渐渐；是合，非不合；是醍醐，非四味；是定，非不定。"（《法华玄义》卷一上）这表明，秘密教不在他的判教体系之中。事实上，他的三种教相也是只论显教而不说密教。

在智𫖮的判教体系中，不仅顿、渐二教为显教，而且不定教也属显教，合而为显教的三种教相，与《法华经》所述一致。因此，智𫖮主张以显教的顿、渐、不定三种教相为纲要来判释佛陀一代教法，而非后世天台宗人所说的"化仪四教"（将顿、渐、不定、秘密合称）。既然智𫖮本人明确指出"一顿、二渐、三不定"是他教相判释的"大纲三种"，我们就没有理由将天台后学的"化仪四教"说成是智𫖮的原意。何况，有了这三种"教"，才能与三种"观"相配合，从而构成"教观一致"学说。

与三种"教门"对应的是三种"观门"。这三种观门是：圆顿观、渐次观、不定观。圆顿观对顿教，渐次观对渐教，不定观对不定教，这些都是在显教范围之内，并未涉及密教。智𫖮指出，三种教相作为大纲，必须从教门和观门两方面诠释，这就再次从原则上肯定了三种教相的实际地位。

从原则上说，三种教相立足于众生根机之说。智𫖮认为，"但约显露，明渐、顿五味之相"，五味完满具足于顿教和渐教之中。同时他又认为，佛于一时一说一念之中，"备有不定"；不定教"但约顿、渐，其义自明"。这就是说，不定教不仅因顿、渐两教而成立，而且就五味而表现其内容。在《法华玄义》（卷一〇上）中，智𫖮把不定教与"五味杀人"结合展开考察，这意味着不仅顿、渐两教与五味有联系，而且不定教也不能脱离五味。换句话说，五味通于三种教相，三种教相基于五味而立。众生因有根机的差别，故作三种教相之分，或由顿教而入，或由渐教而入，或由不定教而入。但既然如置毒乳中，五味皆可毒杀，则三种教相也不过是权宜施设罢了。

正因为如此，三种教相必须设置一个最高标准，即有必要建立《法华

经》的真实一佛乘，以确保《法华经》的特殊地位。

三、四教义说

智顗著有《四教义》一书，专以阐明佛陀一代教法的内容。《四教义》所述四教是：三藏教、通教、别教、圆教。

三藏教简称藏教。藏教指以《阿含经》为主的小乘经、律、论，内容为向初学者讲明因缘生灭、四圣谛等道理，通过析空观（经分析而知世间一切皆空）而断除见、思二惑，入无余涅槃。藏教“正教小乘，傍化菩萨”，“但有小乘得道，未有大乘之益，故以小乘为正”（《四教义》卷一）。藏教内容属于小乘，《阿含经》等但明事物“空”的一面，而不知事物“不空”的一面，故只以初学者为对象。

通教。通教之名，取之于“三乘同禀”，但“正为菩萨”，即以大乘为对象，主要通于别教、圆教。所以说，“共名但得二乘近边，不得远边。若立通名，近远俱便；言远便者，通别、通圆也”（《四教义》卷一）。这是“通”与“共”的区别，也是立“通名”的理由。通教可以看做是由藏教向别教的过渡，其内容主要阐明“因缘即空”的道理，即因缘和合的一切事物均无自性，当体即空，毕竟空。经典以《般若》为主，包括《方等》等其他大乘经典。其所证之果，通于有余、无余两种涅槃。

别教。别教之名，取之于“不共二乘人说”，专为菩萨而说。《方等》、《大品》等经通于二乘，别教则别指《维摩经》等。据智顗释义，别教以大乘菩萨为对象，观三谛而悟中道实相之理；自行化他，内则断除无明见思，外则利他化度众生。别教的重要含义之一，是有别于“圆”，智顗说：“兼欲简非圆教。别虽异通，犹是未圆之名也。”（《四教义》卷一）别教虽已区别于通教，但与圆教尚有一定距离。

圆教。“圆以不偏为义，此教明不思议因缘。二谛中道，事理具足，不偏不别，但化最上利根之人。故名圆教也。”（《四教义》卷一）圆教宣说大乘究竟之理，化导最上利根之人，是释迦一代教法的极致。主张诸法

圆满具足，圆融无碍，举一全收；众生迷悟不别，烦恼即菩提，生死即涅槃。所属经典为《华严》、《涅槃》、《法华》等，实际以《法华》为中心。

为突出圆教在四教中的特殊地位，智顗曾将它与别教作一比较，认为有十个方面的优点（见《法华玄义》卷九上）。别教和圆教，虽都通于中道实相，但圆教具有别教所不可比拟的全方位的圆融性；而藏教、通教因不通于中道实相，更“不俟分别”。

智顗认为，只有《法华经》具备上述圆教的十大优点。在《法华玄义》（卷九上）中，他广泛引证《法华经》的种种譬喻，说明该经是圆教的代表。

四教之间的关系如何？圆教与其他三教的关系如何？这是智顗在《四教义》中重点辨析的内容。一方面，他认为，“四教通而为语，于一教中各有四教”，即每一教中均含有其他三教的某些因素；另一方面，他又指出，四教“虽复互通，而研其理实，当教立名，不可混滥”，从“理实”即原则上判释，四教毕竟不可混同。其结论是：三教为权，圆教最实。

根据“当教立名”的原则，智顗重申了四教与各类经典的关系。他说：

> 若《华严》顿教，用别、圆两教；若渐教之初，小乘经，但用三藏教；若大乘《方等》，则具有四教；若《摩诃般若》，用通、别、圆三教；《法华》但用圆教；《大涅槃》名诸佛法界，四教皆入佛性涅槃。（《四教义》卷一）

别教、圆教对应于《华严》；藏教对应于小乘经、律、论；藏、通、别、圆四教对应于《方等》；圆教对应于《法华》。这就意味着，“四教”说的核心是要判《法华经》为圆教，以与其他三教及其所对应的经典相区别。相对于《法华经》，《华严经》和《涅槃经》名义上虽也属圆教，但并非纯圆之教；唯有《法华经》，才是纯圆之教。《涅槃经》名诸佛法界，为四教所共入，实际已被排斥在纯圆之外。

所以,《四教义》卷一又说:"《法华经》明三草二木,禀泽不同,譬方便说,即三教也;一地所生,一雨所润,譬说最实事,即圆教也。"归根到底,藏、通、别三教都只是方便权说,唯有圆教才是究竟实说,而《法华经》就是最高最圆满的经典。同书卷一二也说:"权实者,权是暂用之名,实以永施为义。……三教暂赴物情,故名为权;圆教究竟利物,故名为实。"通过四教关系分析,智𫖮就把他所宗的《法华经》从其他大乘经典中区分开来,成为四教之首。

可以看出,智𫖮通过独立思考而建立起"五味根机"说,形成了有别于时人判教的一大特色,但是他的"四教义"说则又回到了传统判教的路子,即展开对释迦一代教法优劣次第的安排。他断言,四教的相互关系是"从浅至深","以深呵浅",由藏而通而别而圆,有一个品级次第的递进关系;同时,三教与圆教又有一种原则的区别,即前者是"可思议"教,所以偏僻不圆,而后者则是"不可思议"教(见《四教义》卷一二),所以是圆顿至极。这一次第安排,以判教形式保证了《法华经》的特殊崇高地位。

显然,"四教"区分与"五味"判释并不一致,作为某种程度的弥补,智𫖮在确保《法华》圆教特殊地位的同时,给《涅槃经》留下高于其他诸经的位置。他说:"《法华经》开权显实,正直舍方便,但一圆教。《涅槃经》具足四教,成五味义。"(《四教义》卷一二)《法华经》为唯一纯圆之教,《涅槃经》虽不在纯圆之位,但以方便五味而具足四教,能令一切众生皆入涅槃。两经所重不一,各具优劣(但毕竟一者究竟,一者方便)。

这里需要指出的是,智𫖮并无以四教取代五味的意思。在他的判教体系中,四教与五味并存,认为四教没有脱离众生根机,它们与众生根机同样有着密切的联系。《四教义》开宗明义说:"道绝二途,毕竟者常乐;法唯一味,寂灭者归真。"佛陀一生所说之法,只是一种真实不虚的佛法,之所以判释四种教门之别,无非适应众生不同的根机需要。因此,四教可以说是"随机化物"的产物。又说:"佛以一音演说法,众

生随类各得解。随类异解者,即是四教不同之相也。"(《四教义》卷一)所谓"随类异解",就是根据众生不同根机,而产生对佛法的各自理解。

为说明四教深浅与五味根性的不相矛盾,智𫖮以乳味和酪味譬三藏教,以生酥味譬通教,以熟酥味譬别教,以醍醐味譬圆教。但就具体而言,五味遍于藏、通、别、圆四教,此依"《大涅槃经》明五味譬不同,以成四教辨位不同之相"(《法华玄义》卷一〇下)。《四教义》卷一二也有相似之说,如认为藏教中即具有五味,此五味虽于声闻乘作譬,但正如《涅槃经》"譬如有人置毒于乳,乃至醍醐,亦能杀人",凡"有超果者,即得醍醐",意即五味皆可证得涅槃。而通教中也具有五味,因通教为三乘同禀,故五味遍于三乘,三乘人都可于通教五味中证得涅槃。别教不共二乘人说,专为菩萨而说,却又有别于圆教,故其五味既别于藏教、通教,又别于圆教。圆教虽具五味,但实际上只是醍醐一味,不论五味,即所谓"无差别中作差别","从初发心即见佛性,住大涅槃"。

通过上述"约五味譬明四教位"的说明,看出智𫖮所要表达的基本思想是,无论五味根性还是四教次第,都是方便权宜,最终都得归于《法华经》究竟一乘真实解脱。所以,若据"五味杀人"之譬,则无论是法,无论是人,都圆融无碍。"若对经教五味明义,处处皆得见佛性,入涅槃也。…… 若是约位明杀人义,四味五味根缘不定,随其大乘机发,即皆以如来灭度而灭度之。"(《四教义》卷一二)这样,四教虽有深浅次第的分别,但也可以因五味而无所阻隔。所以智𫖮又说,"约四法论开合者,即是四教",本是圆四门,因众生不解,故开出别四门,"利者得传传入,钝者五味调入"(《法华玄义》卷一〇下)。四教的核心是圆教,五味的根本是醍醐;三教是权,圆教是实,钝根者虽不能于圆教悟入,但仍可用五味调入。

四、教观统一论

智𫖮大师的天台理论体系总分为教、观两大部分,教指经教、教义、

教相判释，观为一心三观、圆融三谛、一念三千。在智𫖮看来，作为一宗完整的理论体系，教、观是相辅相成的。因此，他在研究止观的著作里有“起教”篇目，而在讨论教相的著作里又有“观心”论题，随处揭示教观之间的密切联系。如“天台三大部”之《法华玄义》、《法华文句》主说教相门，旁及观心门；而《摩诃止观》则主说观心门，旁及教相门。

智𫖮关于教与观的关系，有“信法两行”、“教观相资”的论述（见《法华玄义》卷八下）。“信行”，指闻教，即通过教门而得悟；“法行”，指修观，即通过观门而得悟。就上上根机来说，无论是信行还是法行，都能随即悟入。但就普通根机而言，闻教和修观不可偏废，信行和法行当须结合，通过教观相资，方能成就佛道。这意味着，教离不开观，观也离不开教，所以众生若求佛道，就应该“闻教而观，观教而闻”。《四教义》（卷一）则从众生根性差别的角度，指出教观相资、无碍统一的道理。

从教观相资的角度，智𫖮提出以四种观门对应四种教门。他说：

> 若信行人，即是四种教门；若法行人，即是四种观门。……若细分别四教，则有信、法两行，教门无量无边，信行亦无量无边；观门无量无边，法门亦无量无边。（《四教义》卷三）

信行与法行统一，信行有四种教门，法行便有四种观门；信行有十六种教门，法行便有十六种观门；乃至信行有无量无边教门，法行便有无量无边观门。

事实上，《摩诃止观》在主说各种止观原理及其修习的同时，也联系到了教相分析（见卷三下）。止观与教相的结合，可称之为“止观设教”。这就是说，《摩诃止观》的一大任务，就是要完成教观的统一。在他看来，四教只是方便施设，用以对治根性有异的众生之病；四教的本质是一念心，因一念心而起，所以不离一心三观。但四教的设立，则可以含容全部佛法，即它不仅能合理安排全体经教，而且还能配合止观修习，对治众生之病。

《摩诃止观》中的判教，当然要服从止观的“发心”、“观心”、“安心”这一次第。在“安心”部分，智𫖮提出“教他”和“自行”两个概念，其中“教他”之“他”即指“信行人”和“法行人”，“自行”则指与“教他”相对应的“乐信行”和“乐法行”。这些提法与《法华玄义》很相似，但它是在止观安心的前提下阐述的，所以智𫖮又分别对信行人和法行人设立安心的八番止观，其中对信行人有四止四观，对法行人也有相似的四止四观。

《摩诃止观》虽以观心为本，但它运用四悉檀[1]之方便，把教门和观门作了合理的安排，显示两者不可割裂的关系。当然，四悉檀的成立，首先与众生的根机相联系。按智𫖮所说，众生根机之利钝也非绝对，它更多的是与“心行”即心的活动相联系；由于心的活动“不定”，故根机“须臾而钝，须臾而利”。在《四教义》和《法华玄义》、《法华文句》中，智𫖮同样以四悉檀论述教观统一、根性利钝。但与《摩诃止观》的不同之处是，它们并不把观心作为出发点，而是把观心与教门置于相互资成、互为增益的平等地位。

《四教义》提出，“今明四教，还从前所明三观而起”，“三观还因四教而起”(卷一)。这是把四教与三观放在辩证的关系之中加以考察，教观完全平等一致，无所偏颇。“三观”属于智𫖮所立“次第止观”中的三个次第，以三观对应四教，是因为从空观中又可分出析空观和体空观两种，实际是以四观对应四教。其中，析空观又名拙度观，指小乘的“析色成空”，故对应于藏教；体空观又名巧度观，指大乘的“当体成空”，故对应于通教；假观对应于别教；中观对应于圆教。由于中观已经包含和体现了一

① 据《大智度论》卷一所说，佛的说法有种种差别，归结起来为“四悉檀”即四种方式。对此，智𫖮在《法华玄义》卷一下作详细阐述，并主张以四悉檀“起教”，即配合藏、通、别、圆四教。如以世界悉檀起藏教生灭四谛，以为人悉檀起通教无生四谛，以对治悉檀起别教无量四谛，又以第一义悉檀起圆教无作四谛。四悉檀的主要意义，是说明佛的称机说法、化导众生。智𫖮《摩诃止观》卷三下说：“佛知众生种种性、欲，以四悉檀而成熟之。”同书卷一上又说：“圣说多端。或次说，或不次说；或具说，或不具说；或杂说，或不杂说。众生禀益不同，或次益，不次益；或具益，不具益；或杂益，不杂益。”因此，佛以四悉檀遍施众生，众生便可各自得益。

心三观的基本精神,成为观法的最高原则,所以也可名之为一心三观,它与教相中的圆教配合,达成教观的极致圆融状态。

《三观玄义》卷下论述三观与四教的关系,与《四教义》所说略有不同,它所表达的是一种“摄”与“所摄”的关系,即三观处于主导地位,四教则一一为之所摄。《摩诃止观》和《三观玄义》都是侧重论述止观观心的著作,其中更多地反映止观在教观体系中的地位,所以《三观玄义》之说也是可以理解的。

《法华玄义》卷一〇之教相判释,则将教观统一论置于三种大纲中展开,即把顿、渐、不定三种教相分别与圆顿、渐次、不定三种止观对应,指出它们之间的相互联系。若按信、法二行分别,三种教相是信行,三种止观是法行。信、法统一,教、观相资,故智𫖮明确提出“教门”和“观门”为“三教”的“二解”。教相大纲只是顿、渐、不定三教,因有信、法二行,故须作教、观二种解,以为佛法的全部精神,可以由教观概括而尽。这种教观统一的思想,为同时代佛教学者所未曾涉及,因而具有很强的理论意义。

教观共举并重以及统一相资,是智𫖮天台佛教理论的基石。判释教相、究明教理,可指导众生止观观心,而观心则可将有关教理体验于自心,从而实现宗教的功能。这一教观相资说,相当于理论与实践的一致(智𫖮的止观已上升为学说体系,但仍然具有指导具体修行的意义),即所谓解行相依。智𫖮以后的各种佛教思想体系,多数能注意到教、观两方面的平衡;非如此,便难以构成独立宗派,或则走向极端(如禅宗别派)。

智𫖮的判教体系如上所述。但在智𫖮去世后,天台宗学者在继承和发扬的过程中,不断予以修正,逐渐形成所谓“五时八教”的天台判教说,并以此作为定论。其实,这是一种历史性的误会。

时至明末,藕益智旭开始对历代相承的天台“五时八教”说提出异议,试图恢复智𫖮教相判释的本来面目。他在所著的《教观纲宗》中表达了自己的独立的观点。因此,《教观纲宗》对于我们加深认识智𫖮的判教

思想有一定帮助。

综上所述,智顗的判教体系由五味根机说、三种教相论、四教义说、教观统一论等四个部分组成,其内容既有对前人的继承,但更多的是他自己的独创。

通过判教,智顗为佛教全部经典作了统一安排,给它们各自找到适当的位置。智顗判教的基本原则表明,佛陀一代所说佛法,并无前后高下优劣之别,但因众生根机有异,故而作种种方便施设;只要掌握教观统一的原理,不论众生根机以及闻法先后如何,都将从佛法本身而获得证悟,入大涅槃。在这一基本原则下,智顗不仅调和了佛教内部有关经典、教理方面的种种矛盾,而且通过对南北两地诸师判教思想的吸收和发展,将当时的判教理论推进到一个新的阶段。

智顗的判教,力图将释迦一代全部经教,按照圆融统一的哲学原则,予以平等对待,不偏不倚,用以说明释迦"一音说法"、众生各自领解的宗教意义。但是在实际判释过程中,出于创宗立派的需要,他便自觉或不自觉地突出了《法华经》的地位。他曾说:"若弘余教,不明教相,于义无伤。若弘《法华》,不明教者,文义有缺。"(《法华玄义》卷一〇上)这就是说,阐明教相的重要意义,就在于弘扬《法华经》;对于其他经典,则关系不大。在讨论各类经典与四教的关系时,智顗认为,"经论用四教多少不同",如《华严》顿教用别、圆两教;渐教之初小乘经典用藏教;大乘《方等》用藏、通、别、圆四教;大乘《摩诃般若》用通、别、圆三教;《法华经》唯用圆教。所以,《法华经》是最高经典,在所有经典中具有优势地位。在教观一致论中,智顗认为,只有圆教才与一心三观相对应。这说明,通过判教,最终还是确立起了《法华经》作为宗经的特殊地位。

第五节　净土信仰

净土信仰源于古代印度。古代印度盛行有关人生是苦的基本观念,

从而寄希望于脱离现实的娑婆世界,往生超越的极乐净土世界。

大约公元二、三世纪时,随着大乘佛教的兴起,印度的净土思想迅速发展。在龙树所著《十住毗婆沙论》的《易行品》中,已提到阿弥陀佛的本愿力以及未来世弥勒佛下生等等,并把借他力求取净土的修行方法称作"易行道",以与他种修行方法的"难行道"相区别。但净土思想在印度影响有限,反而在中国获得很大的发展。

佛教内部流行的净土信仰有多种,主要有弥勒菩萨的兜率净土信仰、阿闳佛的东方妙喜净土信仰,以及阿弥陀佛的西方极乐净土信仰。所谓"净土",也就是大乘经典所说的诸佛居住的地方,又名净刹、净界、净国、佛国。大乘佛教认为,佛有无量数,因而净土也应有无量数。为此,许多大乘经典都曾谈到净土问题,但因并非专门阐述净土信仰,所以往往影响有限。

对中国净土信仰者影响最大、具有决定意义的是《阿弥陀经》、《无量寿经》和《观无量寿经》。这三部经集中讲述西方净土信仰,内容极为具体、详尽,从而成为净土宗所依的根本经典。佛经中说,西方净土位于娑婆世界以西十万亿佛刹,该净土有佛,名阿弥陀。阿弥陀佛本是国王,名法藏,因在世自在王如来处听取佛法,决心向道,乃放弃王位,行作沙门。后又于世自在王如来处发愿,宣称"设我得佛,国中无三恶道之名";"设我得佛,国中天人,纯是化生,无有胎生,亦无女人"(《无量寿经》卷上)。西方净土就是他在成佛后所主的清净国土。

随着佛教的传入,净土信仰不久也即传入中国。据载,早在西晋时期,我国就已出现对西方净土的信仰活动,但净土宗的建立则是另一回事。

相传东晋孝武帝太元十五年(390),慧远在庐山东林寺"建斋立誓,共期西方",邀集僧俗一百二十三人,结"莲社"念佛,发愿往生西方净土。慧远因此而被后世净土宗信徒奉为净土宗初祖。这当然是不确切的。慧远的净土思想和修持方法不同于后来的净土宗,他重视念佛三昧,而

这种念佛三昧体现为禅法、般若学和净土思想的结合。念佛三昧分称名念佛、观想念佛、实相念佛三类，慧远修持的念佛属观想念佛，而不是净土宗的称名念佛。

慧远认为，三昧就是专思寂想，将思维活动专注于一境，达到“气虚神朗”的效果，从而能洞观一切，与道冥符。这实际上是把三昧视为禅定。他在《念佛三昧诗集序》中说，念佛三昧是往生弥陀净土的基本途径，它通过在禅定中观想佛的形相和庄严功德而实现。在各种三昧中，以念佛三昧为最。他写道：

> 夫称三昧者何？专思寂想之谓也。思专，则志一不分；想寂，则气虚神朗。气虚，则智恬其照；神朗，则无幽不彻。斯二者，是自然之玄符，会一而致用也。（《广弘明集》卷三九，四部备要本）

又写道：

> 又诸三昧，其名甚众，功高易进，念佛为先。何者？穷玄极寂，尊号如来，体神合变，应不以方。故令入斯定者，昧然忘知，即所缘以成鉴。鉴明则内照交映而万象生焉，非耳目之所暨而闻见行焉。于是，睹乎渊凝虚镜之体，则悟灵相湛一，清明自然；察乎玄音之叩心听，则尘累每消，滞情融朗。（《广弘明集》卷三九）

可见，慧远要通过念佛三昧的实践，止息思念，超脱烦恼，归极净土。这种念佛三昧，并无口称佛名的成分，却十分重视禅定修习与般若智慧的结合运用。慧远的这种观想念佛思想和方法，在中国佛教史上曾产生过极其深远的影响。

早期中国佛教重视弥勒信仰，追求死后往生弥勒菩萨之兜率净土。隋唐以后，弥陀信仰逐渐压倒弥勒信仰，成为中国佛教净土信仰的主要内容。

北魏时，昙鸾受菩提流支启发，专修以观想念佛为主的西方净土，主张乘佛愿力往生净土。在他的影响下，北方地区涌现出了大量西方净土

信仰者。昙鸾之后，道绰"劝人念弥陀佛名"，自己则身体力行，"才有余暇，口诵佛名，日以七万为限"。后又发明念珠(数珠)，使"人各掐珠，口同佛号，每时散席，响弥林谷"(《续高僧传》卷二〇《道绰传》)。道俗受其影响极广，以致望风而成习。道绰弟子善导受学"念佛往生法门"，创立以称名念佛为根本的净土宗。他的净土法门专念阿弥陀佛名号，念念相续不断，以往生净土为期。他继道绰之后，完备了净土宗的教义和行仪，把他力往生和称名念佛视为自宗的根本内容。

佛教各派因对净土问题有不同看法，曾引起过一些争论。争论内容包括：往生净土究竟是否可能？这种净土性质如何？在此净土中住持的佛具有什么身份？哪些人可以生于这种净土？隋唐之际，摄论、天台、三论、禅等学派或宗派对佛身和净土性质等问题纷纷发表意见。他们的共同观点，都不承认凡夫能往生报土。这种观点不利于净土信仰的流行和发展，为此，道绰提出了凡、圣通往的报身净土说。他依《大乘同性经》上所说"净土中成佛者悉是报身，秽土中成佛者悉是化身"，认为西方净土是酬报法藏比丘的愿行而成的国土，阿弥陀佛是法藏比丘愿行圆满而成的佛，因此，"现在弥陀是报佛，极乐宝庄严国是报土"(《安乐集》卷上)。他不同意历来各家以阿弥陀佛为化身、极乐净土为化土的看法，说："古旧相传，皆云阿弥陀佛是化身，土亦是化土，此为大失也。若尔者，秽土亦化身所居，净土亦化身所居者，未审如来报身更依何土也？"(《安乐集》卷上)由于他把极乐净土说成是报土，从而提高了净土信仰在大乘佛教中的地位。

善导的净土思想是对道绰的继承和发展。他在道绰主张极乐净土是报土的基础上，进一步认为，净土信仰并非专为圣人而设的法门；阿弥陀佛愿力强大，可使五乘齐入，即使凡夫也能入极乐报土(见《观无量寿佛经疏》卷一)。这种说法，显然是要使念佛净土广泛深入社会各阶层。所以，《观无量寿佛经疏》明确舍弃观佛三昧的观想念佛，而归向念佛三昧的称名念佛。这样，由昙鸾首倡、经由道绰推广的称名念佛修行，在善

导时完全确立了下来。人问:“何故不令作观?直遣专称名号者,有何意耶?”善导答:“众生业重,境细心粗,识扬神飞,观难成就。是以大圣悲怜,直劝专称名字,正由称名易故。”(《净业专杂二修说》)称名念佛是要保证凡夫也能同入净土,且此净土是极乐报土,其吸引力非同一般。

善导把往生净土的行业分为正行、杂行两种,正行指专依净土经典所作的念佛修行,杂行指其余诸善万行。他自己确立的净土法门,当然是所谓舍杂行而归正行,即一心专念阿弥陀佛名号,念念相继不断,以往生净土为期。他继承道绰《安乐集》有关“自力”、“他力”之说以及“难行”、“易行”之别,号召凡夫通过称名念佛,依借佛的愿力,脱离五浊世间之苦。称名念佛是最简易的修行法门,也是收效最高的修行法门,他说:“唯专念佛,一日七日,即生净土。位居不退,速成无上菩提。速成无上菩提,乘阿弥陀本愿力故。”(《念佛镜》)因此,该宗自称是所有佛教宗派中“下手易而成功高,用力少而得效速”的派别。

印度佛教的净土观念必然渗透到中国佛教信仰者的思想之中,但对净土的理解和修行,在中国佛教信仰者中始终存在着严重的分歧。

智顗大师也有自己的净土观。他的净土观集中体现在《摩诃止观》“四种三昧”的常坐三昧和常行三昧的论述之中。“三昧”系梵语音译,意为“定”、“正定”或“等持”,指排除一切杂念,使心平静,专注一境,精神高度集中。四种三昧虽各有特点,但都通达佛道,实现正观解脱。

常坐三昧又名“一行三昧”。该三昧主要依据《文殊说般若经》和《文殊问般若经》,强调借助般若智慧之力领悟法界无碍无相之理,获得彻底解脱。《摩诃止观》论一行三昧的修行方法,提出要“端坐正念,蠲除恶觉,舍诸乱想,莫杂思惟,不取相貌,但专系缘法界,一念法界。系缘是止,一念是观”,又说要“身论开遮,口论说默,意论止观。身开常坐,遮行住卧。或可处众,独则称善。居一静室,或空闲地,离诸喧闹,安一绳床,旁无余座。九十日为一期,结跏正坐,项脊端直,不动不摇,不萎不倚”(《摩诃止观》卷二上)。这与《文殊问般若经》所谓“应处空闲,舍诸乱意,

不取相貌，系心一佛，专称名字"，两者所说基本上是一致的。这其实是指坐禅念佛的功夫。由于以《般若》类经典为思想背景，所以这种念佛既是唯心念佛，又是实相念佛。一行三昧的核心，就是唯心念佛和实相念佛的结合。

常坐三昧念佛的特点是，端坐正向一佛，心意专注一佛。"身论开遮，口论说默"是它的坐禅和念佛形式，"意论止观"是它的本质。意论止观，指的就是在坐禅和念佛基础上，达到与佛一如的境界，证得法界实相之理。因为"佛即法界，若以法界证法界，即是诤论。无证无得，观众生相如诸佛相，众生界量如诸佛界量。诸佛界量不可思议，众生界量也不可思议"(《摩诃止观》卷二上)。常坐三昧的实践要点是"端坐正念"，其对象不外乎法界，"系缘法界，一念法界"。智顗把它纳入止观体系，成为止观修习的组成部分，"系缘是止，一念是观"。端坐相当于"止"，正念相当于"观"；观即正观、理观。理观的核心就是证得法界实相，故知众生与一切诸佛平等无二，无差别相，念一佛而见一切佛。"信一切法皆是佛法，无前无后，无复际畔，无知者，无说者。……此法界亦名菩提，亦名不可思议境界，亦名般若，亦名不生不灭。如是等一切法与法界无二无别。"(《摩诃止观》卷二上)可见，智顗的常坐三昧虽属念佛法门，但非同一般的念佛法门，它有自己的特色。这一特色，就是有意识将禅坐与般若学说、实相原理紧密结合。

常行三昧又名"般舟三昧"。据智顗《摩诃止观》说，该三昧的经典依据是《般舟三昧经》。般舟三昧系梵文音译简略，又名"佛立三昧"、"诸佛现前三昧"。因为修习这种三昧，可以使十方诸佛出现于眼前。智顗说："此法出《般舟三昧经》，翻为佛立。佛立三义：一佛威力，二三昧力，三行者本功德力。能于定中见十方现在佛在其前立，如明眼人清夜观星，见十方佛亦如是多，故名佛立三昧。"(《摩诃止观》卷二上)此说甚合《般舟三昧经》原意。《般舟三昧经》卷上说：

佛言，今现在佛悉在前立三昧，其有行是三昧，若所问者悉可

得。……佛告飕陀和菩萨：一法行常当习持常当守，不复随馀法，诸功德中最第一。何等为第一法行？是三昧名现在佛悉在前立三昧。（《大正藏》卷一三）

菩萨如是持佛威神力，于三昧中立，在所欲见何方佛，欲见即见。……持佛威神，于三昧中立者，有三事：持佛威神力，持佛三昧力，持本功德力。用是三事故，得见佛。（《大正藏》卷一三）

所谓“般舟三昧”，也就是“现在佛悉在前立三昧”。之所以能得见十方诸佛，有赖于佛的威神力和修持者的功德力，是为外力和内力相合的结果。这是值得注意的思想。

智𫖮立常行三昧，重心就是实践该经的这种外力与内力即他力与自力结合的思想。《摩诃止观》卷二上记载修行常行三昧的方法，有身开遮、口说默、意止观三种，它们的具体修行方法是：

身常开行，行此法时，避恶知识及痴人、亲属乡里。当独处止，不得希望他人，有所求索。常乞食，不受别请。严饰道场，备诸供具，香肴甘果，盥沐其身，左右出入，改换衣服。唯专行旋，九十日为一期。……须要期誓愿：使我筋骨枯朽，学是三昧不得，终不休息。

口说默者，九十日身常行，无休息；九十日口常唱阿弥陀佛名，无休息；九十日心常念阿弥陀佛，无休息。或唱念俱运，或先念后唱，或先唱后念，唱念相继无休息时。若唱弥陀，即是唱十方佛功德等。但专以弥陀为法门主。举要言之：步步、声声、念念，唯在阿弥陀佛。

意论止观者，念西方阿弥陀佛，去此十万亿佛刹，在宝地、宝池、宝树、宝堂，众菩萨中央坐，说经。三月常念佛。云何念？念三十二相。从足下千辐轮相，一一逆缘念诸相，乃至无见顶。亦应从顶相顺缘，乃至千辐轮，令我亦逮是相。

常行三昧也以九十日为期，但与常坐三昧有很大区别。常坐三昧的念佛

是唯心念佛和实相念佛的结合，而常行三昧的念佛则是观想念佛和称名念佛的结合；同时，常行三昧又突出以念阿弥陀佛为主要内容。这一念佛法门，既不同于慧远的观想念佛，又不同于净土宗的称名念佛，属于智顗个人的创造，但它为天台宗的后继者们提倡台净合一开了先河。

智顗的常行三昧，虽然继承了慧远观想念佛的某些因素，但是他又不像慧远那样把观想中所见之佛当做真佛，而是按《般舟三昧经》所说，将观想之佛视为梦境。在说"意论止观"时，他强调指出，念佛如"夜梦从事，觉已念之，彼不来，我不往"，因为"一切法本无所有"，"自念一切所有法皆如梦"，所以说：

> 当如是念佛，数数念，莫得休息。用是念，当生阿弥陀佛国，是名如相念。如人以宝倚琉璃上，影现其中。亦如比丘观骨，骨起种种光。此无持来者，亦无有是骨，是意作耳。如镜中像，不外来，不中生，以镜净故，自见其形。
>
> 自念：佛从何所来，我亦无所至。我所念，即见心作佛，心自见心见佛。心是佛心，是我心见佛。心不自知心，心不自见心，心有想为痴心，无想是泥洹。(《摩诃止观》卷二上)

上述观点与《般舟三昧经》所说十分相似。《般舟三昧经》有以下两段经文：

> 持是行法故，致三昧便得三昧，现在诸佛悉在前立。何因致现在诸佛悉在前立三昧？如是飏陀和，其有比丘、比丘尼、优婆塞、优婆夷，持戒完具，独一处止，心念西方阿弥陀佛，今现在随所闻当念，去是间千亿万佛刹，其国名须摩提，在众菩萨中央说经。一切常念阿弥陀佛。佛告飏陀和：譬如人卧出于梦中，见所有金银珍宝，父母、兄弟、妻子、亲属、知识，相与娱乐，喜乐无比。其觉已，为人说之，后自泪出，念梦中所见。如是飏陀和菩萨。
>
> 若沙门白衣，所闻西方阿弥陀佛刹，当念彼方佛，不得缺戒，一

> 心念，若一昼夜，若七日七夜，过七日以后，见阿弥陀佛。于觉不见，于梦中见之。譬如人梦中所见，不知昼、不知夜，亦不知内、不知外。(《般舟三昧经》,《大正藏》卷一三)

人们于念佛过程中所见的阿弥陀佛形象，虽“有三十二相悉具足，光明彻照，端正无比”，但毕竟如同梦中所见景物一般，梦醒之后，知一切皆系心念所造，无有实体可得。

东晋慧远则在与罗什论辩时提出，观想念佛所见之佛应是真佛，而非梦境虚幻之佛。他说：

> 问曰：念佛三昧，如《般舟经》念佛章中说，多引梦为喻。梦是凡夫之境，惑之与解，皆自涯已还理了。而经说念佛三昧，见佛则问云，则答云，则决其疑网。若佛同梦中之所见，则是我相之所瞩，想相专则成定，定则见佛，所见之佛不自外来，我亦不往，直是想专理会，大同于梦了。疑夫我或不出境，佛或不来，而云何有解，解其安从乎？若真兹外应，则不得以梦为喻。神通之会，自非实相，则有往来，往则是经表之谈，非三昧意，复何以为通？又《般舟经》云，有三事得定：一谓持戒无犯，二谓大功德，三谓佛威神力。问：佛威神，为是定中之佛，外来之佛？若是定中之佛，则是我想之所立，还出于我了。若是定外之佛，则是梦表之圣人。然则神会之来，不专在内，不得令同于梦明矣。(《大乘大义章》卷中，《大正藏》卷四五)

在慧远看来，观想念佛中所见之佛，依赖佛的神通，是佛的真实显现，所以《般舟三昧经》以阿弥陀佛为梦境之说是难以接受的。这与他的神不灭观点是相通的。而罗什则始终坚持大乘中观学的观点，即从般若空观的角度认识世界，以为佛也是假名，其本质空无自性。在这一点上，智顗既与慧远有别，却又与罗什相通，因为他与罗什都对般若空观、中道实相学说有特殊造诣。

但是，智顗毕竟是典型的中国佛教学者，他的佛教思想与中国传统

文化有着不可分割的必然联系。在落实往生弥陀净土的具体方法上，智𫖮的某些观点比慧远走得更远。最突出的一点是，智𫖮在慧远观想念佛的基础上，又加上了称名念佛一项。他所说"口常唱阿弥陀佛名"，即指称名念佛；所说"心常念阿弥陀佛"，则指观想念佛(唯心念佛)。两种念佛同时并举，不可偏废，所谓"或唱念俱运，或先念后唱，或先唱后念"，且"步步声声念念，唯在阿弥陀佛"。

从时代思潮的角度看，智𫖮"常行三昧"中的称名念佛可能受到净土宗先驱昙鸾的净土思想的影响。

昙鸾(476—542)早年曾到过南方，接受江南学术思潮影响。回洛阳后，依据菩提流支所授《观无量寿经》，专修西方净土。他认为，由于世风混浊，依靠自力很难解脱，所以还应借助于佛的愿力。他在所著的《往生论注》和《略论安乐净土义》中，大力提倡念佛往生安乐国土的思想。他说："若念佛名字，若念佛相好，若念佛光明，若念佛神力，若念佛功德，若念佛智慧，若念佛本愿……即是生安乐时。"(《略论安乐净土义》)这种思想，既注意了观想念佛，又包含了称名念佛，而以观想为主，以称名念佛辅之。在昙鸾所举的七种念佛中，除"念佛名字"属称名念佛外，其余多数属观想念佛。

《观无量寿经》除了宣说口称阿弥陀佛即可往生极乐，还重点讲述了十六种"观"，其中前九种均系对阿弥陀佛及西方净土功德的观想。昙鸾所谓"念佛相好"等，当由这一经义演绎而成。虽然昙鸾的念佛以观想为主，但由"持名念佛，即得往生"等语来看，他为后来净土宗的成立提供了重要依据，同时也对此后各家净土思想的演变产生影响。

在慧远之后一段时期内，佛教的净土法门虽仍以观想念佛为主，但已出现由观想念佛逐渐向持名念佛演化的趋势。

北方净土信仰的兴起，与末法思潮有关，而末法思潮又与北魏太武帝灭佛等历史事件相联系。从佛教徒的角度看，太武帝灭佛事件是末法时期到来的显著标志。而在末法时期，因去圣愈远，世道日浊，众生业障

深重，若专依自力，则亿万人修道也难有一人得道，故在依靠自力的同时，另须依靠他力。昙鸾将观想念佛和称名念佛结合运用，某种程度上反映了当时佛教思想及其实践的一种趋势。昙鸾认为，当时已是"五浊之世"、无佛之时，典型的末法时代，所以仅靠自力已很难获得解脱，当依赖佛的愿力往生净土（见《往生论注》）。

智𫖮所立的常行三昧，也以观想念佛与称名念佛结合运用，与昙鸾有着相似的条件和背景。昙鸾早年曾对中观学"四论"深有研究，这为他后来以中观学观点解释弥陀净土思想奠定基础。中年后，他过江学道，受道士陶弘景之术，对南北两地的学术、佛道两家的思想都有所了解。智𫖮是比昙鸾晚出半个世纪的佛教思想家，其师慧思之禅学发端于北方，而影响及于南方，他本人的佛学虽托足于南朝，但其禅法之源则在北方。慧思、智𫖮师徒两代均有末法之痛，对佛教现实深表失望，他们的思想中也都包容了道教之说。从中观、般若之学可以导引出自我解脱的自力佛教，而从末法意识中则可以推演出他力信仰、称名念佛。

南北朝后期，净土信仰进一步在各地得到流传，同时对净土经典的研究也开始加强。如（净影）慧远、灵祐、吉藏、法常等各家先后为《无量寿经》、《观无量寿经》作疏，道基、智俨等宗师也各自著书讨论佛的身土问题，地论、摄论等学派则对净土信仰中的有关问题展开过热烈讨论，从而促进了净土思想的流传和净土宗的形成。因此，世传智𫖮曾著《观无量寿佛经疏》、《阿弥陀经义记》、《净土十疑论》、《五方便念佛门》等净土念佛著作，从佛教史和思想史角度说，并非没有道理。同时，智𫖮在常行三昧中提倡称名念佛，显然也与他内心深处的末法观念有联系。智𫖮提出常行三昧，带有在特定的历史条件和社会环境下，要以称名念佛的简便修行补充智慧解脱，以他力往生配合自力觉悟的意图。

昙鸾因传教于北方，他的称名念佛为道绰、善导等人发展，终于形成很大规模的净土宗。智𫖮因立足于南方，其门人并未着意发扬他的称名念佛（但在宋代获得迫切的响应并全面推广）；虽然智𫖮的常行三昧与昙鸾的净

土思想有不少相似之处，但历史的结论差别甚大。更重要的是，常行三昧毕竟只是智顗全部止观体系的一个细微局部，它根本无法取代智慧解脱这一根本原则。诚然，由于智顗倡导常行三昧，主张弥陀净土信仰并有持名念佛的若干内容，从而对后世天台宗的台净合一思想及其实践在客观上造成影响。宋代多数天台学者未能在止观学说方面予以发展，但在净土信仰及其念佛实践方面作了弘扬，这很难说是智顗当年的本意。

对智顗的净土观，有必要置于整个止观学说体系中加以考察。

智顗的天台学说应以他晚年成熟的《摩诃止观》为主要依据，而《摩诃止观》的核心思想是"一心三观"、"一念三千"，体现"性具实相"的最高原理。净土观念只是智顗佛教思想体系中的一个次要方面。在遗留下来的智顗著作名单上，确有《观无量寿佛经疏》、《阿弥陀经义记》、《净土十疑论》、《五方便念佛门》等净土念佛（内含称名念佛[①]）著作，但所有这些著作至今尚无法确定其真实性，且前人也已指出其疑伪之处（见第四章第一节所述。我们认为，相对而言，在这四部著作中，《观无量寿佛经疏》最为接近智顗的思想，或不宜列入疑伪经典之中），在此情况下，为严肃学术研究的规范，我们仍不能将它们作为智顗净土念佛思想的真实依据。

为了进一步了解智顗大师的净土观念，我们有必要从比较可靠的原始资料《隋天台智者大师别传》、《续高僧传·智顗传》、《国清百录》等出发，作若干分析研究。

根据《别传》和《智顗传》的记载，智顗的净土信仰比较复杂，既有弥陀信仰，也有弥勒信仰，甚至还有观音、势至等菩萨信仰。但这些信仰大多突出表现在他临终前的复杂思想过程中。

开皇十七年冬十月，晋王杨广派遣专使高孝信迎请智顗，智顗乃下

---

① 现存《五方便念佛门》曾直接提倡称名念佛而往生西方净土，说："叙开念佛五门。第一，称名往生念佛三昧门"，"诸佛以众生乐称诸佛名、生彼国者，则示以称名往生门。"现存《净土十疑论》明确表示对他力易行道的兴趣，希望乘阿弥陀佛的愿力往生西方净土。

定必死的决心。《别传》有如下的记载：

> 随信出山，行至石城，乃云有疾，谓智越曰：大王欲使吾来，吾不负言而来也。吾知命在此，故不须进前也。石城是天台西门，天佛是当来灵像处所，既好宜最后用心。衣钵道具分满两分，一分奉弥勒，一分充羯磨。语已，右胁西向而卧，专称弥陀、般若、观音。……索三衣钵，命净扫洒，唱二部经，为最后闻思。听《法华》竟，赞云：法门父母，慧解由生，本迹旷大，微妙难测，四十余年蕴之，知谁可与？唯独明了，余人所不见，辍斤绝弦于今日矣！听《无量寿》竟，赞云：四十八愿庄严净土，华池宝树易往无人，火车相现，能改悔者尚复往生，况戒慧熏修，行道力故实不唐捐，梵音声响，实不诳人。[①]

从这段文字来看，智𫖮的净土信仰以往生弥陀净土为主，所谓"西向而卧"，"专称弥陀、般若、观音"，都有这方面的意思。而所谓"专称弥陀"等，则有称名念佛的明显特征。而在智𫖮听完《无量寿经》后，更对西方净土境界赞不绝口，表明他临终时确实以弥陀净土为所归的意向。但在同一段文字中也有迹象显示，《法华经》及观音信仰[②]仍然在其临终时占有重要位置，说明他始终没有放弃毕生为之奋斗的理想。

在《别传》的最后，灌顶记录了智𫖮圆寂以后"身从观音，从西来至"的灵异，确信智𫖮"临终观音导引"。在《国清百录》卷三《王答遗旨文》中，杨广也认可智𫖮圆寂时"弥陀、观音，亲来接引"的说法。在其后不久的《王遣使入天台建功德愿文》中，杨广再次认同"观音来至，验知入决定聚，面睹弥陀"(《国清百录》卷三)之说。这些说法，显然代表了灌顶等人

---

① 《续高僧传·智𫖮传》的记载略同。云：智𫖮自知住世不久，即于天台"命学士智越，往石城寺扫洒，吾于彼佛前命终，施床东壁，面向西方，称阿弥陀佛、般若、观音。又遣多燃香火，索三衣钵杖，以近身自余道具，分为二分：一奉弥勒，一拟羯磨"。临终前智𫖮又说："吾诸师友，从观音、势至皆来迎我。波罗提木叉是汝宗仰，四种三昧是汝明导。"

② 虽然观音在佛菩萨系统中属于阿弥陀佛的胁侍，但两者出自不同经典，代表不同类型的信仰对象。

的意见，而这些意见则源于智顗临终时的遗言。

智顗临终前净土观念的复杂性，表明他对现实人生的认真反省，对末法时代社会实态的严厉批判，同时也显示他对芸芸众生的深切关怀。在智顗的一生中，充满了不幸、悲苦、磨难，这与他所处的时代息息相关。智顗既是宗教哲学家，同时又是宗教实践家，他的宗教实践不仅要实现自己的解脱，而且要为广大民众提供终极关怀。智顗之所以被号为“东土小释迦”，正是在这一最彻底的菩萨精神方面确立的。智顗平生反复强调菩萨的“四弘誓愿”（众生无边誓愿度，烦恼无尽誓愿断，法门无量誓愿学，佛道无上誓愿成），并以自己的实践落实这些誓愿，直至他生命的终了。

概而言之，智顗晚年的佛教思想中既有阿弥陀佛净土信仰，也有弥勒净土信仰，以及观音、势至菩萨的信仰；他的净土信仰中既有唯心念佛和观想念佛的内容，又有称名念佛往生西方的意愿，但主要倾向是观想念佛，而非称名念佛。也就是说，自宋代起，虽然称念阿弥陀佛名号以求往生西方净土成为天台宗僧侣的普遍修行，但这绝非智顗大师立宗的本意，也决非智顗大师意料之中的事。

毫无疑问，在智顗的佛教思想体系中，始终存在着上行和下倾两个方面的趋向。为了照顾不同层次的信仰者，他的宗教哲学理论与实践修行方法，既有并不协调的地方，又有相互补充的因素。同时，由于智顗自己一生的坎坷经历，也促使他临终前急速向西方阿弥陀佛净土信仰的转变。因此也有学者认为，智顗临终前似乎已经意识到，他的宗教哲学体系在那个时代带有不合时宜的理想色彩，对此他不能不深感不安和失望。若果真如此，则智顗临终前的西方净土归向就比较容易理解①，因为这明白无疑地突出了末法思潮的广泛而深刻的影响。

① 如日本学者安藤俊雄认为：“智顗晚年的苦闷在于，他虽处于理想主义的界限之内，却又在理想主义的基础上提出了深刻的问题。不管怎样，以理想主义的精神为基础组织了天台教学的智顗，处在以乐天的人生哲学为传统的江南佛教学界中潜心禅观，实践的结果是遇到了这样深沉的苦闷，从而产生了弥陀净土的信仰。”（《智顗晚年的苦闷》，《法音》1999 年第 7 期，第 23 页）

智𫖮在给杨广的遗书以及临终前答弟子问时，曾不无遗憾地说："吾不领众，必净六根。为他损己，只是五品位耳。"(《别传》,《智𫖮传》相同)末法之现状无法改变("他化"方面)，而自身之修行又未达目的("自行"方面)，智𫖮带着极大的遗憾和苦恼离开世间，但仍愿留给世间以种种希望和光明。

第六节 忏仪制度

末法思潮不仅对天台宗人的净土往生观念造成重大影响，而且也对该宗忏法系统的建立产生过直接作用。智𫖮本人对自行、化他的深深失望(可见之于他临终的遗言、对杨广所述的"六根")，同样促进天台佛教对忏法和忏仪的高度重视。

"忏"是梵文 Ksama(忏摩)音译之略，意为忍、悔、容恕，指请求他人宽恕自己的罪过。"忏仪"是指忏悔的仪式、制度。汉地原无忏悔之说，仅说悔、悔过，在印度佛教传入后，汉地译经中便借忏摩中带有"悔"的含义，确立"忏悔"之说。所以，忏悔实际上是中印文化合流的产物。但是，忏和悔在含义上毕竟有所区别，如义净《南海寄归内法传》卷二说："非关说罪，何者？忏摩乃是西音，自当忍义；悔乃东夏之字，追悔为目。悔之与忍，迥不相干。旧云忏悔。"(《大正藏》卷五四)《根本说一切有部毗奈耶》卷一五义净注又说："言忏摩者，此方正译，当乞容恕、容易、首谢义也。若触误前人，欲乞欢喜者，皆云忏摩。无问大小，咸同此说。若悔罪者，本云阿钵底提舍那。阿钵底是罪，提舍那是说，应云说罪。云忏悔者，忏乃西音，悔是东语，不当请恕，复非说罪。"(《大正藏》卷二三)由于中西文化交流的结果，使"忏悔"一语逐渐为中国佛教学者所接受。

智𫖮大师似乎看出忏与悔的差别，所以他在《摩诃止观》卷七下特意将两字分解，云："忏名陈露先恶，悔名改往修来。"这体现了天台学者自由解经的风气，虽然不尽完全合符原意，但是易为中国佛教学者所理解、

接受。也就是说,"忏悔"在中国佛教中的根本含义是追悔罪过,乞求宽恕。佛教徒在公开场合自我检查、自动发露自己于有意无意之中犯下的过失、罪愆,并表达自己的悔过之意,以期得到他人的宽恕。按佛教制度,僧众每半月集会一次,举行诵戒仪式(布萨),依法进行忏悔。

虽然也有部分经典对于忏悔是否有灭罪功能持有异议(如罗什所译《十住毗婆沙论》),但对于忏悔能够减轻罪过则还是承认的。事实上,即使在印度佛教中,大乘与小乘相比,忏悔的意义和作用有不断扩大的趋势;而在中国佛教中,忏悔的运用因末法思潮的推动而日益广泛,从而促成忏法制度和仪式的成熟①。

有忏悔就有忏法,忏法就是忏悔的方法;忏法一旦完备,就形成系统的忏仪制度。《四分律》曾提出忏悔的基本仪式,即首先迎请十方诸佛,其次当诵读经咒,第三坦露自己所犯过错,第四立誓发愿悔改。总说忏法有作法忏、取相忏、无生忏三种,前二种属事忏②,后一种属理忏③。但落实到具体经典,忏法的分类相当繁多。

汉地佛教的忏法始于晋代,渐盛于南北朝。高僧道安参考以往仪规行法,摭其精要,制定布萨、悔过等法,使忏法初具规模。东晋时代,已有部分佛教徒试作忏悔文,此后逐渐形成风气。梁陈之际,大量忏悔文开始涌现,表明忏法和忏仪已经走向成熟。《广弘明集》卷三十六保存了梁陈之际忏悔文达十八篇之多,其中著名的有梁简文帝的《涅槃忏启》、梁武帝的《慈悲道场忏法》(后名《梁皇宝忏》)等。相传南齐竟陵王萧子良曾撰《净住子》二十卷,分"沙门净行法"为二十门,据说依法而行即可不起诸罪,增长善根。梁武帝的《慈悲道场忏法》就是在《净住子》所述净行

---

① 忏悔原系佛教徒的一种宗教修行方法,本意是想给犯戒者一个说过悔改的机会,但后来这一方法逐渐发展,出现了专门谈论忏悔的意义、作用、方法的文章著作,忏悔方法也逐渐演变成为一种以解脱罪过,祈求幸福为目的的专门性宗教仪式。这一专门性宗教仪式在中国佛教的演变过程中获得重大发展。

② 事忏,依事相达成悔罪目的,具体方式为礼忏、诵经等,主要适用于钝根者。

③ 理忏,观诸法无性、罪福无相,其思想核心是般若空观,主要适用于利根者。

法门的基础上予以删繁撮要而成,系中国佛教大部忏仪之作的滥觞。

各种忏仪的出现,将忏法的意义和用途无限扩大,以为忏法不但能忏悔自己过去、现在所造的罪业,而且可以为十方所有众生忏悔罪业。其结果,试图通过念经拜忏达到消灾祈福、超度亡灵的各类经忏也就随之兴起。隋唐佛教全盛时期,由于义理佛教和禅宗思想解放运动的展开,一些宗派相对比较重视理忏。但至宋代,随着佛教的逐渐式微,忏仪进入全盛时期,余波及于明清时代,经忏佛事遂成为部分僧侣的职业。

智𫖮在《摩诃止观》卷四中,曾对忏悔的意义表明了自己的态度。他认为,通过忏悔,可以"令罪消灭,不障止观";"忏法若成,悉名清净,戒净障转,止观易明"。又说:"罪从重缘生,还从重心忏悔,可得相治。无殷重心,徒忏无益。障若不灭,止观不明。"《修习止观坐禅法要》还专为犯戒忏悔者开列十法,以"助成其忏",它们是:明信因果、生重怖畏、深起惭愧、求灭罪方法、发露先罪、断相续心、起护法心、发大誓愿度脱众生、常念十方诸佛、观罪性无生。并认为:"若能成就如此十法,庄严道场,洗浣清净,着净洁衣,烧香散花于三宝前,如法修行一七、三七日,或一月、三月,乃至经年,专心忏悔所犯重罪,取灭方止。"这意味着,忏悔对灭罪生信、深入佛道有着重要辅助作用。甚至认为,忏悔还是入禅的先决条件;一旦重罪消灭,诸禅三昧自然现前。

在《摩诃止观》中,智𫖮对忏悔作了定义,并陈述了世人必须进行忏悔的原因,他说:

> 忏名陈露先恶,悔名改往修来。佛智遍照,佛慈普摄,我以身口,投佛足下,愿世眼证我忏悔。我无始无量遮佛道罪,无明所逼,不识正真,从三界系,动身口意,起十恶罪。三宝六亲,四生五道,作不饶益事,破发三乘心。……发是语时,声泪俱下,至诚真实,五体投地,如树崩倒,摧折我人,众恶倾殄,是名忏悔。(卷七)

这当然与他的性恶说不无关系。

在智顗所述止观实修的二十五方便中，也涉及忏悔的目的和意义。其“具五缘”之首为“持戒清净”，认为持戒清净可生起禅定及灭苦智慧，获得止观实修的理想效果。持戒清净包含“不作诸恶”和“作已能悔”两方面的实际内容。不作诸恶，是指一般信众所受的三归、五戒，以及沙弥所受十戒，比丘或比丘尼所受的具足戒；作已能悔，是指虽毁损轻戒而能如法忏悔，或毁犯重戒也能礼拜忏悔者。智顗指出，通过忏悔可以“令罪消灭，不障止观”。

一般认为，历来通行的忏法有两类：一类是集诸经所说，忏悔罪过的仪则；另一类是依五悔法门，修习止观的行法。智顗的忏悔思想及其所立的忏仪制度，包含了以上两类忏法，同时还具有理忏和事忏相结合的特点。他有关忏仪（以及忏法）的著作包括：《法华三昧忏仪》、《方等三昧行法》、《金光明忏法》、《请观世音忏法》、《方等忏法》等多种。

在智顗所立四种三昧中，有半行半坐三昧一种，该三昧又分为“方等三昧”和“法华三昧”两种。两者分别以《大方等陀罗尼经》和《法华经》为经典依据。《摩诃止观》卷二上说：“此出二经。《方等》云：旋百二十匝，却坐思惟。《法华》云：其人若行若立读诵是经，若坐思惟是经，我乘六牙白象，现其人前。”因为两者都采用半行半坐的方法。

关于方等三昧，《大方等陀罗尼经》卷一说：“七日长斋，日三时洗浴，着净洁衣，坐佛形象，作五色盖，诵此章句，百二十遍，绕百二匝。如是作已，却坐思惟。思惟讫已，复更论此章句，如是七日。”（《大正藏》卷二一）文中所谓“诵此章句百二十遍”，是指“摩诃袒特陀罗尼”（梵文音译）。持诵此陀罗尼，当以十二梦王（神将）为证；若能见十二梦王之一，即可说此陀罗尼[1]。而十二梦王曾并发誓愿，若有受持诵读《陀罗尼经》者，必现形

---

[1] 陀罗尼，梵文音译，意译总持、能持。原意为能摄持无量佛法而不散失。陀罗尼又能持各种善法，遮各种恶法。后世因陀罗尼的形式类同诵咒，乃将它与咒术相混同，并统称咒为“陀罗尼”。依据经典所载，陀罗尼种类很多，天台宗据《法华经·普贤菩萨劝发品》所说，立有旋陀罗尼、百千万亿旋陀罗尼、法音方便陀罗尼三种。

于其梦,加以护持。智顗《摩诃止观》发挥经中有关思想,对修行方法作出具体规定,说:

> 《方等》至尊,不可聊尔。若欲修习,神明为证。先求梦王,若得见一,是许忏悔。于闲静处,庄严道场。香泥涂地,及室内外。作圆坛彩画,悬五色幡。烧海岸香,然灯敷高座。请二十四尊像,多亦无妨。设肴馔,尽心力。须新净衣鞋屦,无新浣故。出入著脱,无令参杂。七日长斋,日三时洗浴。初日供养僧,随意多少。别请一明了内外律者为师。受二十四戒及陀罗尼咒。对师说罪。要用月八日十五日,当以七日为一期,决不可减。(卷二上)

又规定:

> 烧香运念,三业供养。供养讫,礼前所请三宝。礼竟,以志诚心悲泣雨泪。陈悔罪咎竟,起旋百二十匝,一旋一咒,不迟不疾,不高不下。旋咒竟,礼十佛、方等、十法王子。如是作已,却坐思惟。思惟讫,更起旋咒。旋咒竟,更却坐思惟。周而复始,终竟七日。(《摩诃止观》卷二上)

行法的全部过程十分繁杂,包括选择道场、严饰道场、沐浴长斋等项目,但其重点则是在“受二十四戒及陀罗尼咒”,反复旋咒思惟、行坐交替。旋咒内容即陀罗尼,思惟对象即为“摩诃袒特陀罗尼”。智顗说,通过七日为期、周而复始的旋咒思惟,可以达到涅槃寂灭境界。因为,所谓“摩诃袒特陀罗尼”,意为“大秘要遮恶持恶”,而“秘要,只是实相中道正空”。

可见,方等三昧基本上是一种以持咒为要旨的密教修行法。前面所述常坐、常行两种三昧,均以念佛为重点内容,唯此方等三昧依密教经典而立密教念咒之法。这表明,在天台智顗的止观教学体系中,确实存在着并不相容的内容:在抽象的理论原则方面,有一种十分纯粹的精神指导系统,一种极其精致的哲学思辨法则,能给人以不断提升的理论需求和精神满足;而在实践原理和具体行持方面,则又极其细密周到,试图囊

括所有佛教修行,乃至将密教的陀罗尼咒法也纳入自己体系。这种强烈的反差现象,体现了智𫖮大师博大的慈悲精神,即发扬大乘佛教普渡众生的宏愿。但是,由于加入了密咒,也使其宗教体系显得庞杂而汗漫。

为推广方等三昧修持,智𫖮著有《方等三昧行法》(又名《大方等行法》、《方等三昧仪》、《方等忏仪》、《方等行法》等)一卷,依据经典是北凉法众所译《大方等陀罗尼经》。它从具六缘、识遮障、禁法、内律要诀、修行、受戒等六个方面(实际只写了前面四个方面),详细阐述该三昧的修行方法(《国清百录》中收录有《方等忏法》一文,系《方等三昧行法》的别本)。其中"具六缘"指具备法缘、善知识、前方便、办衣、行法、供养等六种基本条件;"识遮障"指调适洗浴、饮食、行道、坐禅等四个方面;"禁法"指严格遵守七日要心及诵咒、请师授戒及发露、见善恶业相及法王子不得向他人说等三个方面;"内律要诀"指别明五篇戒灭不灭相、十恶十善业灭不灭相两点。

即使无缘得知后两方面的内容,但就这前四方面所述来看,其规定之严密周全也能见诸一斑。"行法"的核心是"禁法"三条,其他大多属于佛学思想准备和物质条件准备。智𫖮在"禁法"条中反复申明,实施忏法必须身体力行,不得有丝毫怠慢差错。如说:"七日要心及诵咒,遍奉请三尊。在道场内,则有七日要期,无作戒法生起,更不得余事。中途有废一,则违前要心,作禁法不成。"又具体规定七日"要心"和"诵咒"的步骤和要点,说:

> 行道法者,有其三种,谓上、中、下,良为行人强羸不等,行有迟速。上品行者二十一周,中品行者十六周,下品行者十二周。一周有一百二十匝,诵咒一百二十遍为一周。取角为志,若始此角,还终此角。行道及诵咒,齐始齐终,不得剩一步少一字,不得欠一步剩一字,常须行与咒俱以为数定。(《方等三昧行法》,《大正藏》卷四六)

这里突出的是系心念佛诵咒的忏悔方法,表明智𫖮对方等陀罗尼的高度重视。"禁法"条又对忏悔事宜作出详尽规定,包括奉请忏悔主授戒、忏

悔者真实发露等的具体内容。

《国清百录》卷一所录《方等忏法》，略出五意：劝修第一、方便第二、方法第三、逆顺心第四、表法第五。据说，依方等忏法，有延年增寿、得现世利益的功效。又据《智者大师别传》称，智𫖮长兄陈鍼年五十，张果相之，当死在晦朔，后智者令行方等忏法，遂使其兄延寿十五年。而学士法喜常行方等忏法，雉来索命不得。上述事例说明，方等忏法在当时已经广为流行[1]。

《方等忏法》的内容与《方等三昧行法》没有根本区别，只是在对方等忏法的功效和方法上有更为具体的说明；作为专谈"忏法"的著作，当然更注重忏法的要点阐述。

《方等忏法》首先指出该忏法所依的《大方等陀罗尼经》的功能，说："经又云：是《方等经》无量势力，能令一切人、天、修罗、地狱、饿鬼悉至道场。如是章句，甚为希有，能灭一切大罪业报者，岂非示世间因果？""经云：若犯三自归，乃至六重菩萨二十四戒，沙弥、沙弥尼、比丘、比丘尼等戒，能至心忏，若不还生，无有是处。当知此《方等》能灭一切恶业罪障，必无疑也。"这里主要强调方等忏悔的经典依据。

有关方等忏悔的方法，是《方等忏法》的核心部分，其中对忏悔的仪式问题作了重点阐述。智𫖮首先介绍了道场的基本布置：

> 香泥泥地，散诞圆坛；彩画庄严，拟于净土。烧香散花，悬五色盖，及诸缯幡。请二十四躯像，设百味食。

然后规定忏悔者临坛忏悔时的必要条件，如虔诚的精神面貌、敬畏的心理状态：

> 一日三时洗浴，著新衣。手执香炉，一心一意，散礼一拜。互跪运念，念此香云，遍覆十方，普雨一切；宝一切味，衣服卧具；楼阁殿

---

① 参考《周叔迦佛学论著集》，中华书局1991年版，第1064页。

堂，弦出法声；上供诸圣，下施众生；承佛神力，广作佛事；利益一切，皆入佛道，与虚空法界等。作是念已，当奉请三宝，使声声运念，泪流于脸，如向死地。

接着，忏悔者当一心奉请宝王佛、十二梦王等，并于"一一礼十佛、十王子竟，互跪，发露披陈，哀泣雨泪"。其发露忏悔的步骤是：首悔三宝；次发愿，愿改革洗浣，熏修清净；再次，百二十匝旋，诵百二十遍咒；再次，旋诵毕，礼十佛、十王子；然后禅坐思维，观一实相。在完成上述全部程序之后，再起而整衣、礼佛、拜佛，"更旋百二十匝，诵百二十遍咒。咒旋讫，礼三宝，自陈罪咎，还坐思维"。如此，周而复始，经七日竟。

上述文字，记载的是发露忏悔的全部过程，体现出强烈的宗教信仰色彩。从这里，我们可以看到智𫖮天台佛教体系的另一方面。智𫖮作为中世纪的宗教哲学家，体现在他身上的这种现象是完全可以理解的。

在接着阐述的"逆顺心"中，智𫖮重申了这种虔诚的宗教信仰的必要性，他提出了作为获得忏悔效果的前提条件的"十种心"：正信因果，为善得善，为恶得恶；当惭愧，我此罪不预人流、不蒙天护；怖畏无常；发露忏悔，罪即消灭；断相续心，毕竟舍恶；发菩提心，普与一切乐，愿救一切苦；修功补过，勤策三业，精进不休；守护正法；念十方佛无量功德、神通智慧；观罪性空，罪从心生。

毫无疑问，智𫖮所立的方等三昧行法中包含有不少神秘成分，其念佛诵咒的忏悔行法甚至带有密教色彩。这一点，可能受到昙鸾以念佛为念咒思想的影响。昙鸾明确以阿弥陀佛四字为咒，所谓称名念佛便是念咒，具有神奇功效①。智𫖮则直接将诵咒纳入他的三昧行法之中，这当然与他们共同面临的末法时代相关。但是，需要注意的是，智𫖮的方等三昧行法并没有完全放弃观想的内容。

三昧的本意是"定"，而定与智慧联系在一起。所以，方等三昧不可

① 参考陈扬炯《中国净土宗通史》，江苏古籍出版社2000年版，第160页。

能完全脱离智慧。在智𫖮的各类忏悔法中,始终强调"要心"、"用心"。《方等三昧行法》云:"诵咒,令自耳听分明,不得错谬。但令用心为正,则作法成就。必不得生杂念、间断。"这种诵咒方法,几乎与心念的默诵相似。又说,忏悔者"若定中念念欲清净",通常可于坐禅过程中"见善恶业相,及十法王子等"。

智𫖮还把方等三昧行法与止观修习联系起来考察,说:"若行者因此调心,定力既强,烦恼轻薄,能发一切禅。一切禅有三种:一者现法乐住禅,二者出生三昧禅,三者利益众生禅。此三种,摄一切菩萨藏究竟无余。""止观调适,互为方便。或如欲修观,先以止为方便,息外粗心,方便修观,是则止为观方便。如欲修止,先以观破昏暗心,了达心性明白,方便安心,是则观为止方便。"若要对治各种烦恼、业惑,须"止观俱随",如此则"三昧现前,慧解开发"。事实上,所谓"行法",通常与止观实践相联系;三昧行法,本身就带有修习止观的意义,因此其忏悔法也就不能离开止观。而在《方等忏法》中,也还有诵咒、念佛之后"却坐思维,观一实相"的要求。这些都表明,在智𫖮的忏法系统中,仍保持着对止观的肯定。

《方等忏法》一方面有极其浓厚的信仰色彩,揭示众生一切罪过产生的不可避免性;另一方面又以般若中观的理论指出,忏悔归根结底是个人内心世界的自我调节,是对中道实相的证悟。他对心与罪之间的关系有如下的说明:

> 心若可得,罪不可无。我心自空,罪云何有?罪福无主,非内非外,亦无中间。不常自有,但有名字。名字之心,名为罪福。名字即空,还源返本,毕竟清净。是为观罪性空,翻破无明颠倒执著。无明灭故,诸行灭;诸行灭故,生死灭。(《方等忏法》)

"心若可得,罪不可无",事实上,我心自空,心不可得,故罪亦不可得。心是名字,罪亦是名字,无实体、性空。这样,对忏悔的根本原理的理解又回到了止观体系上。所以在《方等忏法》中,智𫖮又说,要以"正观心历众

事”,这“正观心”就是实践止观原理之心:

> 心心相续,观道无间,入不二门,言方等咒者,观实相理。理不可说,而无不说。赴四机缘,作四方法,说于实相,故名为方。虽作是说,说即无说,无说即空,空故不见,说与不说。无边无中,名之为等。又复逗机有说,说于此咒,咒于三障。能咒之法,既不可说;所咒之罪,亦不可说。无罪故,无生死;无咒故,无涅槃。毕竟清净故,名方等咒也。香泥涂地,采画庄严者,地表法性,香表福德,画表智慧,福慧二种,庄严法身也。(《方等忏法》)

说到底,智颉的忏法和忏仪都与他的止观实践相联系,没有完全脱离他的宗教哲学理论体系。

考察智颉的方等三昧忏法,其源也出自慧思。道宣《慧思传》记慧思临终前告其弟子说:“若有十人,不惜身命,常修法华、般舟、念佛三昧,方等忏悔,常坐苦行者,随有所须,吾自供给,必相利益。如无此人,吾当远去。”慧思所谓的“方等忏悔”,即指方等三昧之忏法,意为于修行方等三昧时,诚意忏悔六根之罪障。在遵式《方等三昧行法序》中,也有“南岳师躬行七载”方等忏悔之语。

由慧思发端、智颉继承并发展的方等三昧和方等忏法,后来构成天台宗忏法系统的重要部分。故遵式的《方等三昧行法序》又说:“方等至尊,禁法严密,苟不克由圣范,事出师心,岂唯招无益之诃,抑亦负余殃之责”,“理洞其微,位净六根,言符先佛。大师咨询有在,况发总持,垂此典谟,足可绳准。”(《大正藏》卷四六)由此可知,智颉建立方等三昧,意在清净六根,忏悔恶业,与慧思的末法观念有着密不可分的联系。作为四种三昧之一,它同样反映了当时佛教的实际状况。

智颉临终前,有一段与慧思相似的嘱咐:“吾常说四种三昧是汝明导,教汝舍重担,教汝降三毒,教汝治六大,教汝解业缚,教汝破魔军,教汝调禅味,教汝折幔幢,教汝远邪济,教汝出无为坑,教汝离大悲难。”

(《别传》)他的念佛、念咒,很大程度上出于悲愍众生的考虑,是对佛教现状所作严肃反思的结果。他在《方等三昧行法》中说:“现生所犯业障尤重,若不加其功行,灭罪无由。是以世尊哀愍,文殊致问,浊恶世时,救于七众,地狱衰恼,故立别相忏悔。”又在《摩诃止观》中说:“今咒此因缘,即是咒于三道而论忏悔。事忏忏苦道业道,理忏忏烦恼道。”(卷二上)故其“行法”的核心,也就是忏悔的具体方法。

关于半行半坐三昧中的法华三昧。“法华三昧”出自罗什所译《思维略要法》。经中有“法华三昧观法”一节,云:“法华三昧观法:三七日一心精进,如说修行。……如是三七日中,则普贤菩萨乘六牙白象,来至其所。”(《大正藏》卷一五)

智𫖮所立法华三昧,以《法华经》和《普贤观经》为经典依据。《法华经·普贤菩萨劝发品》记载普贤在听受《法华经》后,向释迦牟尼佛表示,在“后五百岁浊恶世中”,守护、供养《法华经》。普贤说:

> 尔时受持读诵《法华经》者,得见我身,甚大欢喜,转复精进。以见我故,即得三昧,及陀罗尼。名为旋陀罗尼,百千万亿旋陀罗尼,法音方便陀罗尼,得如是等陀罗尼。世尊,如后世后五百岁浊恶世中,比丘、比丘尼,优婆塞、优婆夷,求索者、受持者、读诵者、书写者,欲修习是《法华经》,于三七日中,应一心精进。满三七日已,我当乘六牙白象,与无量菩萨而自围绕,以一切众生所喜见身,现其人前,而为说法,示教利喜。亦复与其陀罗尼咒,得是陀罗尼故,无有非人能破坏者,亦不为女人之所惑乱,我身亦自常护是人。

按经中所说,受持读诵《法华经》,于三七日中得三昧及陀罗尼,所得三昧即法华三昧。智𫖮依此而立忏仪,是名法华忏仪,因它与普贤菩萨之愿有关,所以唐代也有人名之为天台普贤忏仪。

在《法华经》之《妙音菩萨品》和《妙庄严王本事品》中,也都曾提到法华三昧。如《妙音菩萨品》说:

> 尔时一切净光庄严国中，有一菩萨，名曰妙音，久已植众德本，供养亲近无量百千万亿诸佛，而悉成就甚深智慧，得妙幢相三昧、法华三昧。……说是妙音菩萨来往品时，四万二千天子，得无生法忍；华德菩萨，得法华三昧。

又如《妙庄严王本事品》说：

> 彼时妙庄严王后宫八万四千人，皆悉堪任受持是《法华经》。净眼菩萨，于法华三昧，久已通达。

但《法华经》只说法华三昧的功德，而没有指出它的具体内容。智顗确立法华三昧，似乎与慧思之劝行有关，而慧思法华三昧又与《法华经》之《安乐行品》相联系（这一点我们将另行论述）。

《普贤观经》系《观普贤菩萨行法经》（刘宋昙摩蜜多译）的略称。据说该经是佛陀在说《法华经》之后，于毗舍离国大林精舍所说。因佛陀宣告，三个月后他将涅槃，故阿难等随即请问佛陀，此后弟子应如何修行，佛陀便为说普贤观门、六根罪之忏悔、忏悔功德等。所以该经内容均与忏悔有关。又该经的旨趣是在阐明《法华经·普贤菩萨劝发品》的有关思想，所以实际与《法华经·普贤菩萨劝发品》有着互为表里的意义。

《普贤观经》述及佛令阿难"学普贤行"，并详细介绍了普贤观门：

> 若比丘、比丘尼，优婆塞、优婆夷，天龙八部、一切众生，诵大乘经者，修大乘者，发大乘意者，乐见普贤菩萨色身者，乐见多宝佛塔者，乐见释迦牟尼佛及分身诸佛者，乐得六根清净者，当学是观。此观功德，除诸碍，见上妙色，不入三昧。但诵持故，专心修习，心心相次，不离大乘。一日至三七日，得见普贤。有重障者，七七日尽，然后得见。复有重者，一生得见。复有重者，二生得见。复有重者，三生得见。……作是愿已，昼夜六时，礼十方佛，行忏悔法，诵大乘经，读大乘经，思大乘义，念大乘事，恭敬供养。持大乘者，视一切人犹如佛想，于诸众生如父母想。作是念已，普贤菩萨即于眉间放大人

> 相，白毫光明。此光现时，普贤菩萨身相端严。(《大正藏》卷九)

这里所说，与《法华经・普贤菩萨劝发品》十分相合，其要点在于以三七日为三昧之修行基础，三昧修行的内容包括礼佛、忏悔、诵经等，目的是要于三昧中见普贤菩萨。智𫖮《法华三昧忏仪》中所列述的仪规，与此经所说有着十分密切的联系。

《普贤观经》以大量篇幅述说了六根之罪及其忏悔法。说：

> 尔时行者，复更忏悔，遍礼十方佛。礼十方佛已，普贤菩萨住其人前，教说宿世一切业缘，发露黑恶一切罪事。……普贤菩萨为与行者，说六根清净忏悔之法。如是忏悔，一日至七日。以诸佛现前三昧力故，普贤菩萨说法庄严故，耳渐渐闻障外声，眼渐渐见障外事，鼻渐渐闻障外香，广说如《妙法华经》。

又说：

> 说是语已，复更忏悔。忏悔清净已，普贤菩萨复更见前，行住坐卧不离其侧，乃至梦中常为说法。此人觉已，得法喜乐。如是昼夜经三七日，然后方得旋陀罗尼。得陀罗尼故，诸佛菩萨所说妙法，忆持不失，亦常梦见过去七佛，唯释迦牟尼佛为其说法。

这里涉及经三七日忏悔而得陀罗尼，以及陀罗尼对忏悔者的意义。但《普贤观经》同样说到心与罪、心与忏悔的关系，回到般若性空的中道原理上来。该经说：

> 十方诸佛，说忏悔法菩萨所行，不断结使，不住使海，观心无心，从颠倒想起。如此想心，从妄想起，如空中风，无依止处。如是法相，不生不灭，何者是罪？何者是福？我心自空，罪福无主。一切法如是，无住无坏。如是忏悔，观心无心，法不住法中，诸法解脱，灭谛寂静。如是想者，名大忏悔，名庄严忏悔，名无罪相忏悔，名破坏心识。行此忏悔者，身心清净，不住法中，犹如流水，念念之中，得见普

贤菩萨及十方佛。

这些意见在智顗的《法华三昧忏仪》中有更为明确的阐述，是智顗忏仪体系中的积极成分，即保存着止观体系的根本原理。

法华三昧的具体化，当始自慧思。慧思在所著《法华经安乐行义》中说："《法华经》者，大乘顿觉，无师自悟，疾成佛道。一切世间，难信法门。凡是一切新学菩萨，欲求大乘，超过一切诸菩萨，疾成佛道，须持戒，忍辱精进，勤修禅定，专心勤学法华三昧。"并将法华三昧说成是"法华安乐行"两种行法（无相行、有相行）中的"无相行"，述偈云："欲行无上道，修学《法华经》。身心证甘露，清净妙法门。持戒行忍辱，修习诸禅定。得诸佛三昧，六根性清净。菩萨学《法华》，具足二种行：一者无相行，二者有相行。无相四安乐，甚深妙禅定；观察六情根，诸法本来净；众生性无垢，无本亦无净。"（《大正藏》卷四六）

慧思解释"无相行"曰：

何故名为无相行？无相行者，即是安乐行。一切诸法中，心相寂灭，毕竟不生，故名为无相行也。常在一切深妙禅定，行住坐卧、饮食语言，一切威仪，心常定故。诸余禅定，三界次第……安乐行中，深妙禅安，即不如此。何以故？不依止欲界，不住色、无色。行如是禅定，是菩萨遍行，毕竟无心想，故名无相行。（《法华经安乐行义》）

又解释"有相行"云：

有相行，此是《普贤劝发品》中，诵《法华经》散心精进。知是等人不修禅定，不入三昧。若坐、若立、若行，一心专念《法华》文字，精进不卧，如救头然，是名文字有相行。此行者不顾身命，若行成就，即见普贤金刚色身，乘六牙象王，住其人前。……得见释迦，及见七佛，复见十方三世诸佛。至心忏悔，在诸佛前，五体投地，起合掌立，得三种陀罗尼门：一者总持陀罗尼，肉眼天眼菩萨道慧；二者百千万

亿旋陀罗尼，具足菩萨道种慧，法眼清净；三者法音方便陀罗尼，具足菩萨一切种慧，佛眼清净。

在慧思看来，无相行与有相行有着明显优劣差别，无相行是大乘菩萨所行，而有相行是二乘人所行。慧思有意严格区分“有相行”与“无相行”，是要把“无相行”作为利根者修行的捷径。他认为，无相行是《法华经》中利根菩萨的根本修行，它“不作次第行，亦不断烦恼。若证《法华经》，毕竟成佛道”。法华菩萨“正直舍方便，不修次第行”，“一心一学，众果普备，一时具足，非次第入。亦如莲花，一花成众果”。而钝根者则需要“修对治行”，即须“次第入道”，“地地别修，证非一时”(《法华经安乐行义》)。

慧思的上述思想，将《法华经》看作利根菩萨修行得道的根本经典，其中引入了如来藏佛性学说、中道实相观念、法相无相理论。所以他说，无相行就是安乐行，实际也就表明他的《法华经安乐行义》主要阐述的是无相行。进而也可以说，慧思法华三昧的目的是要为利根菩萨指出通往解脱的捷径。在他看来，法华三昧的禅定，与其他的禅定修行不同，它是为证悟诸法实相而实施的。这一思路直接为智𫖮所继承，使智𫖮在阐述他的法华三昧过程中，突出无相行的意义。

在同一著作中，慧思认为，《法华经》的《安乐行品》是为利根菩萨说四种安乐行的仪规而建立的。他又解释“四安乐行”义，云：“第一名为正慧离著安乐行；第二名为无轻赞毁安乐行，亦名转诸声闻令得佛智安乐行；第三名为无恼平等安乐行，亦名敬善知识安乐行；第四名为慈悲接引安乐行，亦名梦中具足成就神通智慧佛道涅槃安乐行。”前已述及，其中“正慧离著安乐行”是四安乐行的核心，它与《大智度论》的诸法实相论相联系。事实上，《法华经》之《安乐行品》也对诸法实相作了明确阐述，说：

菩萨摩诃萨，观一切法空，如实相，不颠倒，不动、不退、不转，如虚空无所有性。一切语言道断，不生、不出、不起，无名、无相，实无所有。无量、无边，无碍、无障，但以因缘有，从颠倒生，故说常乐。

这一段经文就是慧思《安乐行义》所指的“正慧离著安乐行”。

智𫖮对“四安乐行”的解释，与慧思大体相同。《法华文句》立身、口、意、誓愿四安乐行。智𫖮认为，四安乐行是佛为圆教初发心人而说的，使他们能远离浊恶、烦恼，自行化他。他说：

> 止观慈悲，导三业及誓愿。身业有止故，离身。口业有观故，不得。身不得，身业不得，能离。无所得故，不堕凡夫。有慈悲故，勤修身业，广利一切，不堕二乘地。有止行故，著忍辱衣；有观行故，坐如来座；有慈悲故，入如来室。止行离过，即成断德；观行无著，即成智德；慈悲利他，即成恩德。恩德资成智德，智德能通达断德，是名身业安乐行。余口、意、誓愿亦如是。（《法华文句》卷八下）

身业安乐行与止观修习联系在一起，意在达到观身无所得的智慧，这相当于慧思四安乐行中的第一正慧离著安乐行。智𫖮在说此安乐行时，提出“般若导行进”、“观诸法实相故行进”，表明以止观修习而达到证悟诸法实相的目的。“余口、意、誓愿亦如是”，则意味着在其他三安乐行中同样不放弃止观。智𫖮还说：“一切诸法中，悉有安乐性。一切众生即大涅槃，不可覆灭。行于非道，通达佛道，此即绝待。明安乐行，此行与涅槃义合。”（《法华文句》卷八下）从大乘般若空观角度看，所有行都是“如来行”，安乐行也是，并非专门有一种所谓如来行。“如来是人，安乐是法。如来是安乐人，安乐是如来法。总而言之，其义不异，别亦不异。”（《法华文句》卷八下）

智𫖮与慧思在注重以证悟中道实相为核心的止观修习时，都还没有忽视对于普通根机者的引导，在他们所立的四安乐行中，其他三种主要针对中下根机者，这可能仍与“恶世末法”的观念相联系。

道宣在《慧思传》中说，慧思早年在慧文处，即已证得法华三昧：“法华三昧，大乘法门，一念明达。”此后他便将法华三昧作为传授弟子的重要法门。

智颤在光州大苏山慧思处首先受持的便是法华三昧行法。道宣《智颤传》说:“颤乃于此山行法华三昧,始经三夕,诵至《药王品》,心缘苦行,至是真精进句,解悟便发。”灌顶《别传》记当时慧思的感叹之语:“非尔弗证,非我莫识。所入定者,法华三昧前方便也;所发持也,初旋陀罗尼也。”可知法华三昧为师徒两人所共同重视。需要指出的是,智颤的法华三昧,在慧思的基础上,更有所充实和发展。

据《法华三昧忏仪》(见《大正藏》卷四六)所说,法华三昧忏悔法当以三七日为期,行道诵经,或行或立或坐(故名半行半坐),思惟谛观中道实相为理。并于六时(晨朝、日中、日没、初夜、中夜、后夜)之中,修行五悔(忏悔、劝请、随喜、回向、发愿)。所谓“法华三昧”,实指取《法华经》的精神,观诸法实相之理的三昧修行。故智颤据慧思“有相安乐行、无相安乐行”之说,提出分别依《法华经》“普贤菩萨劝发品”和“安乐行品”的“有相行”和“无相行”。其有相行,指以散心念诵《法华经》,不入禅定,无论行、立、坐,皆一心念诵《法华》文字,并于六时忏悔六根罪障;其无相行,则指入于甚深禅定,以智慧观照六根,悟入实相三谛之正空。

智颤的法华三昧,也特重忏法,故为此著有《法华三昧忏仪》。就《忏仪》的内容看,同样与他的末法观念有联系。故他开宗明义指出,此《忏仪》是为适应“如来灭后,后五百岁浊世”的佛教四众而作。又称,修行者自当认识罪过,认为“重罪不灭,三昧何由可发”?于浊恶之世的忏悔破恶,无疑反映了天台佛教的时代特色。由于法华三昧特重忏法,故该三昧又可名“法华忏法”。

据遵式在《法华三昧忏仪勘定原本序》中所说,他怀疑《法华三昧忏仪》在流行过程中或恐已为后人篡改。现存《大正藏》卷四六之《法华三昧忏仪》由五个部分组成:劝修、前方便、精进方法、修行方法、修证相。其实际内容由方便和正修组成。该忏仪推《法华经》和《普贤观经》为如来秘藏,故随处引两经文字为证。

作为法华忏仪之前方便和具体的忏悔方法,与其他忏仪相似,智颤

采取十分严格的态度,从真诚的宗教信仰角度作出规定:"当于正忏之前,一七日中,先自调伏其心,息诸缘事;供养三宝,严饰道场;净诸衣服,一心系念。自忆此身以来及过去世所有恶业,生重惭愧,礼佛忏悔,行道诵经,坐禅观行,发愿专精,为令正行三昧,身心清净。"

智顗《摩诃止观》卷二上详述该三昧的修行方法,立十种行仪,这十种行仪是:一严净道场,二净身,三三业供养,四请佛,五礼佛,六六根忏悔,七绕旋,八诵经,九坐禅,十证相。《法华三昧忏仪》之"正修方法"所述十法略有差异:一者严净道场,二者净身,三者三业供养,四者奉请三宝,五者赞叹三宝,六者礼佛,七者忏悔,八者行道旋绕,九者诵《法华经》,十者思维一实境界。相比之下,前者比后者多出"坐禅"一项,而后者比前者多出"赞叹三宝"一项。显然,这由著作本身的性质所决定。

《法华三昧忏仪》修行十法是该忏仪的重心,其中,智顗对三业供养方法、请三宝方法、赞叹三宝方法、礼佛方法等,就其前后步骤、行事方法,都有十分详尽细致的规定,这些规定后来成为各宗忏法共尊的要点。

但是,在智顗的法华三昧忏仪中,仍然可以清楚地看出止观学说的作用。这一忏仪之所以名"法华三昧",意味着要将它纳入四种止观体系,而并非游离于止观体系之外。

《法华三昧忏仪》认为,有两类修心方法:一者事中修一心,二者理中修一心。"事中修一心者,如行者初入道场时,即作是念:我于三七日中,若礼佛时,当一心礼佛,心不异缘,乃至忏悔、行道、诵经、坐禅,悉皆一心,在行法中,无分散意。"这就是说,事中修一心,是指在具体佛教行事中专注一心,前后三七日。又,"理中修一心精进,行者初入道场时,应作是念:我从今时,乃至三七日满,于其中间,诸有所作,常自照了,所作之心,心性不二。所以者何?如礼佛时,心性不生不灭。当知一切所作,种种之事,心性悉不生不灭。如是观时,见一切心悉是一心,以心性从本以来常一相故。行者能如是反观心源,心心相续,满三七日不得心相"。所以,理观的核心是在修行中观察思维心性不生不灭、不一不二,与止观修

习统一起来。

智𫖮在《法华三昧忏仪》论修行方法时，于最后“明坐禅实相正观方法”中，重点阐述了理观。他说，在行道、诵经等忏仪之后，必须修习禅观，以获得正观，破坏罪业。正观即理观，系“《法华经》、《普贤观经》中所明”。

智𫖮指出，所谓正观，就是“观一切法，空如实相”。为何观一切法皆空？这涉及到心的作用，对心的认识。按照中道实相理论，“心如梦幻不实，寂然如虚空，无名无相，不可分别”，“既不得所观，亦不存能观；不取不舍，不倚不著。一切念想不起，心常寂然，亦不住寂然；言语道断，不可宣说”。在正观原则下，忏悔就有了特定的意义，《法华三昧忏仪》说：

> 观心无心，法不住法，诸法解脱，灭谛寂静。作是忏悔，名大忏悔，名庄严忏悔，名无罪相忏悔，名破坏心识忏悔。行此忏悔，心如流水，不住法中。所以者何？妄想颠倒，所作罪福诸法，皆从心起，离心之外，则无罪福及一切法。若观心无心，则罪福无主，知罪福性空，则一切诸法皆空。如是观时，能破一切生死颠倒，三毒妄想极重恶业，亦无所破，身心清净，念念之中照了诸法，不受不著细微阴界。以是因缘，得与三昧相应。三昧力故，即见普贤及十方佛摩顶说法，一切法门悉现一念之中，非一非异，无有障碍。

智𫖮又说，行正观者“善观心性，犹如虚空”，名为“观心实相忏悔”。所以，三七日中一心精进忏悔，其核心也就是“观心实相忏悔”：“观心性空”，“心心相续，不离实相”。

根据上述说法，法华三昧忏悔的正观方法，纯然出自天台止观原理。虽然《法华三昧忏仪》以大量篇幅详尽规定了具体忏悔方法（包括诵经、念佛、礼佛、赞叹、发愿等），但仍然能透过这些内容看出智𫖮对理观的重视。正如遵式在《法华三昧忏仪勘定原本序》中指出，《法华三昧忏仪》“十科行轨，理观为主”。并说，法华三昧忏仪因以“理观为主”，所以它“启迪后学，为时所宗，破障坏魔，入佛境界，与夫文殊、普贤并驱宝辂，游

方至极者,实惟斯”。

可以认为,智顗在《法华三昧忏仪》中所说到的“观心实相忏悔”,已经接近于此后惠能所创的“无相忏悔”,或者说,惠能所创的“无相忏”当是在智顗“观心实相忏悔”基础上的演变形态,其本质没有太大区别。

与方等三昧忏悔相似,法华三昧忏悔同样注意到了对不同根器的引导。《法华三昧忏仪》之“证相”条指出,由于根机的差异,三七日中证相不同。这也就是说,他所设立的忏悔方法,能照顾到多层次行者的需求,但忏仪中的前方便、三业供养法、请三宝方法、赞叹三宝方法等基本行仪,则不论根机,必须人人实行。这也就意味着,智顗所立的各类忏仪,首要对象是上等根机者,即为上根者提供迅速证悟的方法,所以要从般若智慧、中道实相的角度,强调实相忏悔的意义。这也是他把忏悔法置于止观修行中讨论的根本原因。但在同时,智顗也决不放弃对中下根机者的积极引导,以体现大乘菩萨的精神和理念。

从智顗有关钝根者修习方面的一系列方便设施中,可以再次体验到他内心深处的末法观念。这种观念不仅使他建立起忏悔、劝请、随喜、回向、发愿等灭罪的“五悔”实践手段,而且还以自身的慈悲化他和克己度人精神感化教团,实践佛教的理念。

综上所述,天台的忏悔实践在重视上乘根机的同时,始终关注中下根机的命运,以确保不同根机者的权利。这与智顗的止观理论体系完全吻合。与智顗同时代的楞伽师禅系也以禅法修行为核心,但已有向彻底的智慧解脱方面转移的迹象。至唐代,惠能禅宗抛弃禅修,全力推行智慧解脱思想,表明要以上乘根机者为唯一救度对象,因而也就与天台教学和实践拉开了距离。也就是说,天台的教学和实践始终保持平衡发展态势,而禅宗则偏于对利根者的提升,忽视中下根机的接引,从而为尔后呵佛骂祖(乃至酿成丛林弊端)的出现作了铺垫。进一步说,智顗的根机说启发了惠能,但惠能没有沿着天台的方向发展,而是单取引导上乘根机的一面,从智慧提升的角度发展了智顗思想,并另立宗派,显示别具一

格的特色。这自然有时代和社会的原因。智𫖮所处的时代与后来惠能所处的时代不可同日而语,这使天台教学和实践体系多了些悲悯众生的色彩(虽然智𫖮的本意也显示出提升众生品位、倡导智慧解脱的追求),而惠能禅宗则表现出纯粹智慧解脱的意向,充满时代的自信,力主自我解脱的道路。

智𫖮之后,天台学者仍然十分重视法华三昧。唐代湛然曾作《法华三昧行事运想补助仪》一卷。宋代知礼一生以修持法华三昧为常课,认为法华三昧是证悟实相的止观修习,为此而著《修忏要旨》,宣称:"《止观》一部,即《法华》之筌蹄;一乘十观,即《法华》三昧之正体。圆顿大乘,究竟于此。"以为法华三昧忏仪是天台宗的根本行事仪规。

《国清百录》中有关忏法的著作,尚有智𫖮的《请观世音忏法》、《金光明忏法》。

《请观世音忏法》又名《请观音三昧行法》,其经典依据是《请观世音经》(又名《请观世音菩萨消伏毒害陀罗尼咒经》)。《请观世音经》记述观世音菩萨为毗舍离国民众解除疾病困厄,教导他们称念三宝及观世音菩萨本身名号,并说十方诸佛救护众生神咒、破恶业障消伏毒害陀罗尼咒等。继之,佛陀宣说观世音菩萨名号及陀罗尼之功德,并说大吉祥六字章句救苦神咒、灌顶吉祥陀罗尼,又对舍利弗宣说咒之由来、功德等。

《请观世音经》的秘法色彩很强,经文中反复强调持诵神咒的效验。因大悲观世音为"怜悯救护一切众生"而说咒,故应对观世音菩萨"五体投地,向彼作礼,烧香散华,系念数息,令心不散",以示极端虔诚之心,以获菩萨之保佑。

在智𫖮《请观世音忏法》中,除了前方便(如严饰道场、香泥涂地、悬诸幡盖、烧香散花等)外,主要仪规是唱诵佛(释迦牟尼佛、无量寿佛、七佛等)、菩萨(观世音、大势至等)名,并念诵秘咒(消伏毒害陀罗尼、破恶业障陀罗尼、六字章句陀罗尼),唱诵《请观世音经》。行请观音忏法,或三七日,或七七日。

《金光明忏法》又名《金光明三昧行法》，依据的是《金光明经》。《金光明经》与《法华经》、《仁王经》均系佛教护国经典，据说在国家患难之时，若一心诵念该经，会获得四天王守护的神效。其中说到建立金光明忏法的功德。智顗曾著有《金光明经玄义》、《金光明经文句》，表达他对该经的高度重视。

《金光明忏法》所述仪规，其前方便类似于《请观世音忏法》，如庄严道场、安唱经座、陈列幡华、烧香散花等。此外，须三请诸佛、菩萨、诸天，一心虔诚表达建忏之意，三称宝华琉璃世尊、《金光明经》、功德天。“请三宝礼竟，三遍旋。旋竟，三自归”。此忏法特别规定，在其他时间内，“唯唱诵《金光明经》”。行金光明忏法，凡七日七夜。

上述忏法，至宋代时由遵式、知礼作过系统整理和较大发展，遵式著有《请观世音菩萨消伏毒害陀罗尼三昧仪》和《金光明忏法补助仪》，知礼也作有《金光明最胜忏仪》。通过他们的整理和发展，使天台忏仪更加完备、具体，成为佛教各宗忏仪的典范。

智顗制定天台忏仪的根本目的，是要借助佛教信仰，通过礼敬、赞叹、忏悔等行事，达到清净、安心的效果，然后又从诵经、坐禅两方面的活动，正观中道实相，如是周而复始，最终达到证悟。也就是说，在智顗的天台佛教中，忏悔行仪与其他各种方便修行一样，只是一种“助道”；只有通过止观实修而证悟实相，那才是“正道”。但是，经过历史变迁，后世佛教徒曲解本意，逐渐将忏悔、礼拜的功能夸大为佛教信仰的关键行仪，并将其转化为世俗利益，以致荒废诵经和坐禅，丧失天台止观的根本意图。正如周叔迦先生所指出的，“无论忏悔罪过的仪则，或修习止观的行法，都是佛为佛教徒自己修行用的，而不是为僧众借此替他人作佛事以谋求财利的”。从自己因心生惭愧而修持忏法，到收取财物为他人修忏法，有一个发展过程。社会性的忏法仪规形成以后，“忏法成为寺院谋利的佛

事,形同贸易,全无功德之可言了"①。

第七节　历史地位述论

智𫖮大师是陈、隋之际杰出的高僧,也是中国哲学史上屈指可数的伟大哲学家。构成智𫖮止观学说体系主要内容的"一心三观"、"圆融三谛"、"一念三千"、"性具实相"、"性具善恶"等哲学命题,对中国佛教哲学的展开具有深远的影响。

智𫖮的佛教哲学,预示着中国佛教新时代的开始。对此,多数佛教学者、有识之士都曾给予高度的评价,充分肯定他在佛教哲学方面对世界文化所作出的巨大贡献。

日本佛教学者铃木大拙曾指出:"天台宗智𫖮大师是佛教的一位伟大哲人,华严宗的法藏大师亦是……智𫖮和法藏二人,无论在中国或整个世界看来,都属顶层的人物。""中国佛教哲人如智𫖮和法藏等人,即使列在世界最伟大的思想家之林,亦毫无愧色。无疑的,他们都是中国土生土长的产物。"②作为佛教学者,智𫖮当之无愧也是世界最伟大的哲学家之一。他的哲学思想,不仅属于中国,而且也属于全世界,是全人类精神生活的重要财富。旅美华人学者傅伟勋教授也指出,智𫖮等佛教哲学家,具有"世界性的最高地位"。③,这是他们名垂史册的主要原因。台湾著名学者牟宗三先生也认为,唐代佛教各宗派发挥了最高的智慧,"这些宗派的大师如智者大师、玄奘、贤首等,都够得上是真正的大哲学家,与西方的大哲学家相较绝无逊色"④。又说:"智者大师真了不起,在谈心性的智慧方面,在融会消化佛教方面,其学思的地位真是上上的高才大智。他的《摩诃止观》真是皇矣大哉的警策伟构。西方古代的柏拉图、亚里士

① 《周叔迦佛学论著集》,中华书局1991年版,第637页。
② 《禅:敬答胡适博士》,见《禅宗:历史与文化》,黑龙江教育出版社1988年版。
③ 《从西方哲学到禅佛教》,三联书店1989年版,第306页。
④ 《中西哲学之会通十四讲》,上海古籍出版社1997年版,第16页。

多德，中古的圣奥古斯丁、圣多玛，与及近世的康德、黑格尔之流，在其学术传统中，都未必能有他这样的地位与造诣。”①我们认为，这些评价与智𫖮的实际情况是相符的。

智𫖮大师的历史地位，过去中国大陆的学术界未能给予必要的重视；相反，在较长一段时期内，因他是宗教界领袖和唯心哲学家而普遍受到冷遇。近年来，大陆学术界开始重新认识和评价智𫖮及其佛教思想。今天我们重新认识智𫖮，给以客观公正的评价，对于重建中华民族的自信，弘扬优秀传统文化，无疑具有重要意义。现具体评述如下。

首先，智𫖮综合南北朝学派异说，首次完成一家佛教宗派哲学，建立中国历史上第一个佛教宗派，指出了隋唐佛教的发展方向。

魏晋时期，门阀士族大力推行玄学，以此取代两汉的经学而成为学术思想的主流。玄学家以老庄哲学解释儒家经典，提出有无、本末、动静、体用等一系列重要范畴，论证现象世界背后存在着真实的、永恒不变的、超言绝象的精神性本体“道”或“无”。佛教则宣传大乘般若学说。般若学说旨在论证客观世界虚妄不实，宣扬“诸法性空”原理，认为只有通过般若智慧，体悟得永恒真实的“诸法实相”、“真如法性”，才能获得觉悟和解脱。般若学的这种理论与玄学思想有许多相似之处，所以在当时得到迅速发展和广泛传播。在这一过程中，不仅佛学有玄学化的趋势，而且佛学也对玄学产生影响。

三国后期出现的般若学，是佛教以纯理论形式进入上层社会的开端；直到东晋末年，它始终是佛教的显学。名僧与名士的交游，也往往以般若学为契机。东晋孙绰著《道贤论》，以七道人与七贤人比拟，使名僧与名士、般若与玄学相得益彰。因受“格义”思想方法的影响，般若学者们不同程度上背离了《道行》、《放光》等般若经典的固有说法，把玄学的争论带入佛学，在般若学内部造成学派的分化。这就是所谓“六家”或

① 《中国哲学的特质》，上海古籍出版社 1997 年版，第 86 页。

“六家七宗”。

从六家七宗对般若思想的理解和阐述看出，当时佛教学者很多，佛学歧义繁兴，“是佛学在中华之始盛”，而“西方教理登东土学术之林，其中关键，亦在乎兹”，乃至“天下学术之大柄，盖渐为释子所篡夺也”[①]。学术之大柄渐为释子所篡，是因为佛学的本体论思辨要高于传统儒学乃至玄学的理论思维。从这时起，佛学开始成为中国哲学的一个组成部分，并且日益成为中国哲学中的活跃因素。但从整个中国佛教哲学思想史的角度看，它仅处于对印度大乘佛学的初步消化、阐释阶段。

罗什弟子僧叡晚年所著《喻疑》一文，反映了晋、宋之际中国佛学的重大变化。他说：“三藏祛其染滞，《般若》除其虚妄，《法华》开一究竟，《泥洹》阐其实化。此三津开照，照无遗矣。但优劣存乎人，深浅在其悟。”（《出三藏记集》卷五）这表明，自魏晋以后一直居于佛学统治地位的般若学时代已经行将结束。也就是说，由于罗什对中观学派的介绍和传播，在把般若理论推向顶峰的同时，也使它走向了终点。

僧肇曾参与罗什译事，对罗什的学说有深刻的领会。在此基础上，他总结批评魏晋各家般若学的观点，建立起自己的系统佛学体系。他把郭象一派的《庄》学与《维摩经》的般若思想融合，并对三世因果说与《大般涅槃经》观点进行调和，总结性地回答了当时玄学和佛学所讨论的一些主要问题。他为后人留下了重要论著《肇论》。《肇论》把佛教神学问题和哲学认识问题紧密结合，以高度抽象的理论形式表达，标志着中国佛学进入了一个新的阶段。

僧肇是智𫖮之前最有成就的中国佛教哲学家。明末高僧智旭认为，中国的佛教哲学家“唯肇公及南岳、天台二师，醇乎其醇，真不愧马鸣、龙树、无著、天亲”（《阅藏知津》之“凡例”，见《大正藏》之《法宝总目录》第三册）。僧肇对罗什所译“三论”的重视和发挥，以及对中道实相理论的阐

① 汤用彤：《汉魏两晋南北朝佛教史》上册，中华书局1983年版，第171页。

述传播，不仅为南朝三论学派的形成提供了佛学资料，而且也为后来天台宗、三论宗的建立准备了理论条件。智𫖮止观学说体系的哲学基础和思想方法，与《肇论》有很多相似之处，这是不言而喻的。但智旭未能指出，智𫖮毕竟不与僧肇同时代，他的佛学贡献远在僧肇之上。

僧肇在总结批评魏晋般若学各家观点的基础上，建立起自己的系统的中道实相理论；《肇论》标志着中国佛教在理论方面已有长足发展，中国佛教学者已有能力独立展开对印度佛教经论的研究和阐述。至南北朝中后期，出现了以探讨专门经论为中心的各种佛教学派，其中涅槃学派取代般若之学的地位而首先兴起。涅槃学派开始了中国佛教本体论转向心性论研究的历史，它不仅对大乘佛教在中国的存在和发展意义重大，而且也对推动中国哲学的发展贡献突出。这在智𫖮的判教中可以看出。

南北朝是中国佛教全面持续高涨的时期，佛教（学派）哲学也有迅速的成长。但由于南北两地政治的分裂和经济文化的差异，佛教学派地域性的特点给中国佛教的全面繁荣和发展造成了障碍。南方自永嘉衣冠南渡后，继承魏晋之风，盛行玄学，佛学受其影响，表现为重视义学的传统，在教理上多有所发明。北方自鲜卑拓跋部贵族入主中原后，长期致力于振兴儒学，学风保守，玄学呈衰落之状，佛教的实践性格比较明显。这种局面的存在，不利于政治统一和文化认同。

智𫖮对中国佛教的重要贡献，是他借《法华经》“会三归一”之说，在综合南北朝学派异说、总结各种佛教实践的基础上，建立起中国佛教的第一个宗派，系统地展示了隋唐佛教的发展方向，使“中国化”的佛教获得了坚实的理论基础和实践原则。

熔南北两地佛教思想、学术风格于一炉的天台宗的形成，意味着真正意义上的“中国佛教”的出现。这是中国佛教史上的重大事件。智𫖮之后的宗派领袖和佛教学者，在建立自己宗派及其理论体系的时候，都必须正视智𫖮的教观统一理论和止观学说体系。智𫖮在总结南北朝学派佛教的同时，开辟了宗派佛教的新时代。

智顗的佛学总结了南北朝，又超越了南北朝。他是改造印度佛教最有成就的中国学者之一，是中国化佛教的真正开创者。

其次，关于智顗天台哲学体系在中国哲学史上的地位问题。

智顗所创天台学说体系，虽然出自宗教神学论证的需要，在很大程度上具有经院哲学共同的烦琐倾向，但在论证过程、思想方法乃至取得结论等方面，都有相对正确的成分。

智顗在对"一念三千"等一系列重要哲学命题的反复论证中所体现的思辨能力和理论水平，超过了此前中国古代的所有哲学家（包括世俗的和出世的），大大地丰富了中国哲学的内容，有力地推进了中国哲学的纵深发展。隋唐哲学倘若没有佛学这一章，将显得十分单薄；但若把佛教哲学纳入其中，便完全可以改观，使之变得相当丰富、充实。任继愈先生指出："按历史实际情况考察隋唐哲学思潮，儒家以外还有佛、道两家。佛、道两家的社会影响及理论造诣均超过儒家。佛经、道经的数量也多于儒经。佛、道两家，特别是佛教，在哲学理论上更有其独到之处。"又说，如果把佛教各宗派大师和道教学者全部罗列，"唐朝的哲学界实在是一个群星灿烂的时代，比过去任何一个朝代都丰富、充实"①。事实的确如此。隋唐佛教学者所体现的哲学思辨能力、学术理论素养，不仅远在儒、道两家之上，而且也超过了印度佛教学者的水平。

以天台宗为发端的隋唐佛教宗派各立宗旨，异花竞放，造成唐代哲学的全面繁荣。其中智顗的佛教哲学，即使放在整个隋唐佛教哲学的大背景下，也决不比其他各大家逊色。这也就决定了他在佛教哲学史乃至全部中国哲学史上的特殊地位。宋代张方平对王安石说："儒门淡泊，收拾不住，皆归释氏。"（宗杲《宗门武库》，见《大正藏》卷四七）这里所谓"儒门淡泊"，指的是缺乏哲学味道，尤其是心性学说比较薄弱。圣贤之所以归于释氏，是因为佛教的哲学抽象思维高于儒家。这一点，我们可以从

① 《中国哲学发展史·隋唐卷》之"绪论"，人民出版社1994年版。

智顗的世界本质论、人生本质论、人性善恶论、道德实践论等哲学思辨中得到验证。佛教在隋唐时期与儒、道鼎足而立，且其学说水准为三教之最，智顗的天台佛学功不可没。

在智顗的学说体系中，不仅包容了中印两国的文化思想，而且也融合了中国南北两地的佛教风格、学术文化。柳田圣山认为："智顗的远大意图，他正确综合印度以来的全部佛教哲学与实践，使之体系化。可以说，这里已经包含了真正的中国佛教的特色。"[①]由于智顗有效地通过"方便通经"原理，将传统文化(如本体论哲学、人性善恶理论、道德修养方法等)融入佛教哲学，实际上起到了肯定民族文化、增强民族自信的作用。智顗在以自已独创的概念、范畴诠释印度佛教经典、义理的过程中，曲折地表达了对民族文化的信念；而他对本土所撰"伪经"的偏爱，则从侧面反映这种信念。

《摩诃止观》集中论述的，是与中道实相密切关联的圆顿止观。它是智顗晚年最为成熟的止观著作，也是架构天台哲学的主要著作。圆顿止观融本体论(实相论)、认识论(一心三观、一念三千)和方法论(止观实践)为一体，从实相出发，而又归结为实相，即所谓"初缘实相"、"纯一实相"，实相外更无别法。《摩诃止观》是禅与哲学的统一，无论在哲学领域还是在禅学领域，都是重要的里程碑，对隋唐佛教各宗学说的展开具有指导意义。

一心三观是以彻底的中道实相原理为背景实现的，不仅所观之境是不思议，而且能观之心也是不思议。为论证一心三观而立的"一念无明法性心"，其意义在于指导佛教徒圆证圆修，破除无明，显示法性，还源返本。一心三观在认识论上有以下几个特色：一是先行假设有主、客体的存在，而这种假设属不得已的"方便"；二是表现为超越理性思维的直觉；三是突出认识主体与观照对象的圆融统一性。智顗通过一心三观学说，把三谛、三智、

---

① 《禅与中国》，三联书店 1988 年版，第 98 页。

五眼以及所观、能观、观成与三观一一相应,构成天台圆教的圆融统一哲学体系。

圆融三谛以实相为理论基础,强调一心所观三谛的无次第性,无前无后,属于智顗所立圆教的特殊认识。圆融三谛作为真理观,在确立中道实相这一绝对真理的同时,并不排斥空、假、中三种相对真理的存在。倘若次第认识三谛,便是部分地、相对地把握真理,只有非次第认识三谛,才能全部、绝对地把握真理。相对真理作方便设施,是为了引导人们直觉、顿悟绝对真理。在理论思维方法上,圆融三谛是对龙树《中论》"二谛"说的发展,比龙树之学具有更丰富的辩证色彩,更注重理想与现实的相即统一。

一念三千是智顗晚年成熟的哲学思想,是他"观心"学说发展的终结,代表了天台哲学的最高成就。从世俗角度看,一念与三千存在着鸿沟,而智顗则从绝对平等的实相原理出发,提倡一念之心即具三千、三千只在一念心中。也就是说,一念之心与三千诸法逻辑上的主客体关系,在本质意义上不复存在,在理想境界上圆融统一。同时,一念三千在实相原理指导下,以探究世界的本质以及人与世界关系的本质为究竟。该学说属于智顗的独创,体现了他的佛教哲学的玄妙性和超越性。通过一念三千说而提倡的"诸法平等"思想,可以说是天台止观的中心教义。根据这一教义,不仅可以在理论上推定众生共具的平等成佛权利,而且能够确立现实所有人类的平等社会地位。这意味着,确立自信和唤起自觉对于每一个体来说至为重要。

第三,关于智顗"性具善恶"说对修养方法的指导意义。

性具善恶说是智顗哲学的又一重心,并且成为天台佛学的一大特色。按照大乘佛教的一般观点,性或理(相当于法性、真如、佛性)是纯粹至善至净、超越善恶对立的精神世界,善恶是中国传统哲学概念。智顗在完成性具善恶说的过程中,以传统的哲学概念,结合大乘佛教的思维方式,重点对"心佛众生,三无差别"之说进行了哲学论证。

性具善恶说的核心，是由“阐提不断性善，如来不断性恶”所体现出来的“心佛众生，三无差别”的平等原理。它的真正特色，在于“性恶”说，即要通过性恶说的阐述，说明众生与佛在心性上的平等原理。“阐提不断性善”思想，早在竺道生“一阐提人皆有佛性”说中得到反映，而“如来不断性恶”思想，则完全是智𫖮的独创。

天台理论的特点，在于它与止观实修的紧密联系；性具善恶说的根本用意，是要引导众生从平等的性具原理出发，在止观实修中体验“烦恼即菩提，生死即涅槃”这一染净相即、善恶相即的众生本质或宇宙本质。从止观理论上说，“烦恼即菩提”便是“一念无明法性心”的表现。因此，性具善恶说最终要落实到对于“一念无明法性心”的实践。在《摩诃止观》中，智𫖮详细论述了无明即法性、一念无明法性相即，以及破无明而明法性等问题，从止观观心角度揭示性具善恶的实际意义。理想境界的实现，最终要由止观修习决定，要破无明而证法性，即通过道德主体的能动性完成。性具善恶说，是从人的本质着手，展开佛学对中国传统哲学的适应和改造。

智𫖮以深厚的传统文化素养为基础，对印度佛学进行了全面改造，使远离人间烟火的佛教与现实社会人生的距离缩短了。智𫖮以后的佛教学者，多数沿着他的路线，从心性论等方面深入展开与传统文化的融合。

第四，智𫖮佛教哲学体系对三论宗和禅宗别派的影响。

最早传习“三论”之学的，是罗什弟子僧叡、僧肇、昙影等人，僧肇所著《肇论》被推为三论学的中国经典。僧叡则在《中论序》中首先指出中观学派“四论”之间的内在联系，并把它们当作一个整体来理解，对天台学说曾产生过一定影响。而三论学者以“二谛”、“中道”统摄全部佛教，将彻底空观认识和实用原则结合的思想方法，也曾对智𫖮“一心三观”的形成有所启发。

与此同时，天台先驱者的定慧双修原理却对“诠公四友”的三论学颇具影响。三论学者特重义学，但后来都能“定慧两举”，其原因也在这里。

如道宣《法朗传》记载说,法朗"禅门弘敞,慧声遐讨",智辩"胜业清明,定慧两举"(《续高僧传》卷七),都与慧思的"定慧双开"教法有密切关系。慧思把慧文所创的以大乘空观为指导的禅法传播到南方,"昼谈义理,夜便思择","自陈世心学莫不归宗,大乘经论镇长讲悟",造成对南方佛教学者风格的深远影响。同时,他又把《般若经》与《法华经》加以结合,强调修习"法华三昧",这对于智𫖮最终建立以《法华经》为主体,与般若三论学派既相联系又相区别的天台宗意义重大。

据道宣记载,"诠公四友"之一的慧布曾造访慧思,受慧思指点,并获印可。《慧布传》说:"(布)专修念慧,独止松林;萧然世表,学者欣慕。尝造思禅师,与论大义。连彻日夜,不觉食息。理致弥密,言势不止。思以铁如意打案曰:万里空矣,无此智者。坐中千余人同声叹悦。"(《续高僧传》卷七)可见慧布对慧思的定慧双修有深刻的认识和体验。其后,又有三论学者智锴直接从智𫖮修习禅法,受天台止观之学。道宣《智锴传》云:"(锴)少出家,在扬州兴皇寺听朗公(法朗)讲三论,善受玄文,有名当日。天皇十五年,遇天台智公,修习禅法,特有念力,𫖮叹重之。晚讲《涅槃》、《法华》及《十诵律》,弘敷之盛,见重于时。……守志大林,二十余载,足不下山,常修定业。隋文重之,下敕追召,称疾不赴。"(《续高僧传》卷一七)从这一记述可以看出,不仅在佛教思想和止观修习方面,而且在举止行为和道德实践方面,智锴都因受智𫖮直接影响,故而能十分相似。

智𫖮先在扬州,后又至荆州弘传止观法门,完成天台三大部,荆、扬一带不仅是天台宗的重要根据地,而且后来也是三论宗的繁荣发展地区,这与智𫖮的宗教活动有某种内在联系。正如吕澂先生所说,三论和天台有很多相通的地方,"如都是禅教并重,都推崇《智论》、《中论》,并讲《法华》、《涅槃》,在道理上也都讲中道、二谛等"①。当然,相通之处尚多。

事实上,智𫖮学说对隋代三论宗的正式成立有过重要促进作用。据

① 《中国佛学源流略讲》,第175页。

《国清百录》卷四记载，三论宗的实际创始人吉藏于隋初曾先后四次致书智顗，措辞谦抑，表示要向智顗请教天台教义；同时附有吉藏请智顗赴会稽（今浙江绍兴）讲《法华经》的疏。如书中说："吉藏自顾慵讷，不堪指授，但佛日将沈，群生眼灭，若非大师弘忍，何以克兴！伏愿广布慈云，启发蒙滞。"又如疏中说："智者栖凭，二十余载；禅慧门徒，化流遐迩。……若非道参穷学，德侔补处，岂能经论洞明，定慧兼照。至如周旦殁后孔丘命世，马鸣化终龙树继后。……谨共禅众一百余僧，奉请智者大师演畅《法华》一部。此典众圣之喉襟，诸经之关键。"但因智顗病重，未能成行。据传，吉藏后来曾亲自于嘉祥寺开讲《法华经》。

吉藏之所以对智顗如此敬重，是因为他早在金陵时期已受到智顗学说的启发，《智者大师别传》写道："兴皇法朗，盛弘龙树；更遣高足，构难累旬。磨镜转明，揩金足色；虚往既实，而忘反也。"这里所说的"高足"，当然包括吉藏在内。法朗令其高足与智顗辩论，其结果是弟子们不仅没有驳倒智顗，反而受益于智顗，虚往而实返。

又据《佛祖统纪》卷一〇记载，吉藏后来还曾向智顗弟子灌顶求取《法华玄义》，"发卷一览，即便感悟"。此说虽已为多数学者所怀疑，但也并非全然空穴来风。《法华玄义》以"五重玄义"形式概述《法华》要旨，吉藏也曾以"五重玄义"阐述《仁王经》，其所著《仁王经疏》上卷说："天台智者，于众经中阐明五义，今于部例，亦五门分别。"（最澄《大唐新罗诸宗义匠依凭天台集》，见《传教大师全集》）又其《三论玄义》有取自《法华玄义》题意之嫌。

两家虽有长期交往的历史，但为了完成自宗独立的学说体系，吉藏有意识将他的理论思想追溯到"关河旧说"，以与智顗的天台教义相区别。同时需要指出的是，虽然吉藏的言论看起来批判性很强，但最后仍然归于圆融无碍。他说："若心存内外，情寄大小，则堕在偏邪，失于正理。既失正理，则正观不生；若正观不生，则断常不灭；若断常不灭，则苦轮常运。以内外并冥，大小俱寂，始名正理。悟斯正理，则发生正观。正

观若生,则戏论斯灭。戏论斯灭,则苦轮便坏。三论大宗,其意若此。”(《三论玄义》卷上)所谓“正理”,指佛教最高真理,相当于实相;所谓“正观”,指正确的认识,这种认识由破除内外、大小等对待而实现,因为世界的本质是在中道实相基础上的圆融统一。吉藏的这一观点,相当于智觊的“一心三观”理论,甚至可以说脱胎于“一心三观”。

天台和三论是佛教宗派中哲学思辨、理论建树极高的两家,它们发育成长的地理环境和社会条件十分相似,故能承绪江左魏晋玄学思辨之风,转而又影响江南学术文化的展开。它们之间的相互激扬、沟通,共同为南方学术文化的繁荣作出了贡献。

关于智觊止观学说对禅家“东山法门”的影响。

据《楞伽师资记》说,由道信、弘忍两代禅师建立的“东山法门”有两个要点,一是“依《楞伽经》,诸佛心第一”;二是依“《文殊说般若经》,一行三昧”。前者属传统保守部分,后者属革新进取部分。这表明,东山法门既是达摩禅的正统,又对达摩禅有所发展,成为向惠能禅宗过渡的关键。

“一行三昧”是东山法门的核心,《文殊说般若经》认为,通过修习般若波罗蜜,领悟法界无碍无相的道理,端身正向,系心一佛,专称佛名,相续不断,便得解脱。道信等人曾提倡并实践一行三昧。道信的《入道安心要方便法门》,重点阐述一行三昧的实践法,认为通过唯心念佛和实相念佛,可以领悟法界唯一实相,诸佛法界无差别相,一切施为举动都是菩提道场。这一理论所体现的对般若智慧的重视,以及对明净之心、实相之悟的肯定,虽符合楞伽师禅发展的内在逻辑,但也与天台止观的学说体系有密切关系。

智觊《摩诃止观》卷二曾介绍四种三昧,其中第一种常坐三昧即所谓“一行三昧”出自《文殊说般若经》。其方法,随一佛方向端坐正向,专念一佛,心意集中,“专系念法界”,证取法界实相之理,达到与佛平等一如的境界。可见,东山法门的一行三昧与天台智觊这里所说的一行三昧,基本内容一致,且都依《文殊说般若经》而确立。但智觊之说在先,道信

之说在后；道信和弘忍的东山法门起源于禅法，与慧思、智𫖮的止观法门有相似的禅学背景以及地域转换的历史条件。

智𫖮特别重视“观心”，他在论及“正修止观”时说，应依次观想“阴界入”等十种境，而在观想每一种境时又应按十个层次进行，即所谓观心十法门，名“十乘观法”。其中第三种“巧安止观”又名“善巧安心”，意思是“善以止观安于法性”，即在明白众生之心即是法性的同时，实践止观法门。智𫖮又在《摩诃止观》中列举了种种善巧方便以为“安心”的具体方法。与此相应，道信在其所著《入道安心要方便法门》中，曾反复论述“安心”、“入道”的原理和方法，其基本精神也与智𫖮相通。

慧思、智𫖮等学者普遍兼有禅师身份，“止观”的原意是止息散心，观想简择，获得般若智慧。“止观并修”也就是“定慧双开”，是禅定与智慧观照的结合和统一。这一思想为东山法门所吸收。道信所谓“安心”，主要指坐禅念佛；所谓“入道”，则是悟解佛性思想和实相原理。《方便法门》大量引述大乘经典，从中看出道信对于经教的高度重视，这与天台的观念是一致的。安心、入道的原理和方法，实际就是教理与践履并重以及相互促进的法门，即道信所谓“内外相称，理行不相违”；“学道之法，必须解行相扶。”（见《楞伽师资记》）可见，在禅宗先驱者楞伽师的思想中，也已充分注意到了智慧证悟与禅定修习之间的重要联系。

东山法门传承地区原系天台佛教活跃的地区，因而两者也就有了事实上的联系。道信门下从学的著名禅师，多属先前天台宗的徒众。如法显禅师，他早年曾入荆州四层寺，依天台智𫖮“闻所未悟”，接受天台止观学说。此后他“静处闲居”，实践止观。经三十年，再往蕲州双峰，受东山法门，“更清定水”（《续高僧传》卷二〇《法显传》）。又如善伏禅师，他曾于天台慧超禅师处修学天台禅观，后方入荆州，见道信禅师，被“示以入道方便”（《续高僧传》卷二〇《善伏传》）。在由天台学者改而成为楞伽师的过程中，他们必然将止观学说带入东山法门。又如智锴禅师，他曾从智𫖮修习禅法，深为智𫖮所重，思想和行履都与智𫖮相似，晚年住庐山

大林寺。道信在智锴卒后不久即住于大林寺，表明道信通过般若思想而与天台、三论发生联系。

弘忍弟子神秀系统禅法思想的最大特点，是忠实于东山法门。神秀有禅学著作《观心论》和《大乘无生方便门》。《观心论》篇名与智𫖮著作完全相同，其内容也是以"观心"的目的和方法为根本，进一步确认禅定、念佛的地位。《大乘无生方便门》提倡方便通经，五方便各以经教为依据而展开，其中包括《法华经》。神秀既以一行三昧为观心的核心，他的思想也就不能抛弃智𫖮止观双修的基本模式。而这种观心修行的心性论基础，与智𫖮"性具善恶"学说也有相通之处。此外，在张说《唐玉泉寺大通禅师碑》中，概括神秀禅法思想为"忘念以息想，极力以摄心。……趣定之前，万缘皆闭；发慧之后，一切皆如"(张说《张燕公集》卷一四)。这几乎是智𫖮止观学说中"一心三观"的翻版。

智𫖮的佛学，在"圆融"的口号下，包容了革新与传统、进取与保守。神秀禅的保守，间接受到智𫖮坐禅和念佛的影响；而惠能禅的进取，则是对智𫖮佛学中重视智慧解脱、肯定意识主体方面的继承和发展。神秀与惠能的分歧，源于对天台止观的不同理解和态度。

第五，关于智𫖮的止观并重、行解相应对中国佛教的贡献。

智𫖮所创天台佛教体系的最大特点，是它的止观并重、理论与实践并进的基本原则，这一原则，既使它在理论思维方面达到当时哲学思想的最高水平，也使它在佛教实践方面保持平实稳妥的状态。

天台宗教体系中，既有对传统的继承，又有积极的创新。所谓继承，突出表现在修禅实践方面。而创新则主要表现在理论思辨体系方面，即它以中观般若性空学说为背景，批判同时代的佛教各家思想学说，结合中国传统思维方法，有效地确立庞大的新的哲学体系。南北学风的有机结合，理论与实修的紧密联系，使天台宗在早期佛教宗派史上取得令人瞩目的成就，并在千余年的历史过程中顽强地生存了下来。

天台宗不废禅观，故与后来的禅宗并不一致。禅宗以禅命名，但普

遍放弃禅修;天台宗不以禅为标志,但始终坚持禅修。这不只是修行方法上的差别,也是一宗指导思想上的根本不同,这影响到对它们的评价问题。天台宗在哲学思辨的水平上不仅远高于世俗哲学,而且也胜出佛教各家学说,在中国哲学史上有十分突出的地位。而禅宗的优势则在它思想上的积极进取,对佛教思想史的无情反省精神,以及对现实社会人生的强烈批判态度。天台宗由于坚持止观双修、定慧并重,主张以"一念无明法性心"为原理的个体修行,辅以各类具体的止观方便法门,因而能满足不同层次信仰者的需求。相对而言,禅宗在重建民族自信和提倡思想解放的同时,在修行上放弃循序渐进方法,导致后来流弊丛生。

智顗大师的佛教思想体系中,既有极其高深宏博的哲学理论,又表现出强烈的宗教意识,十分重视佛教智慧解脱与慈悲观念的结合。

佛教虽然提倡悲智双运,将佛的智慧解脱和菩萨的慈悲精神统一,但中国佛教宗派后来的发展朝向两个不同的方向,或因受传统文化的影响转向重智轻悲,或因受特殊社会环境的左右而强调慈悲。智顗的天台佛教走的是中庸的道路,基本上没有将智慧与慈悲剖为两截。

智顗学说体系中的慈悲精神反映了天台佛教的强烈宗教意识,而它的具体表现,则落实在净土信仰、忏悔观念、忏法仪规等方面。

在智顗的净土信仰系统中,既有阿弥陀净土信仰,也有弥勒净土信仰,以及观音、势至等菩萨的信仰;既有唯心念佛和观想念佛的内容,又有称名念佛往生西方的意愿,但主要倾向是观想念佛,而非称名念佛。智顗晚年的念佛实践和净土信仰,显示了他对现实人生的彻底反省,对末法时代社会现状的严厉批判,同时也表明他对芸芸众生的深切关怀。智顗既是宗教哲学家,同时又是宗教实践家,他的宗教实践不仅要实现自己的解脱,而且要为广大民众提供终极关怀。但是,由于他对念佛的重视,也造成了尔后人们在继承中的曲解,使称名念佛在宋以后的天台佛教系统中占据重要位置。

天台宗的忏悔观念、忏法仪规,对于广大佛教信徒而言,不仅满足了

他们对神圣性的仰慕和敬畏,而且也提供了实际修行的具体步骤。但是,随着宋代以后天台宗对忏悔礼仪的片面重视,也同样造成对后世中国佛教发展的消极影响。事实上,在天台佛教的传播过程中,内在地存在着两条路线、两个层面的发展趋势。就提升的一路而言,天台学者在完成止观修行的同时,注重哲学层面的展开,乃至将“众生成佛”推到“无情有性”的极端,并对“性具善恶”学说的争论贯彻始终。就下倾的一路而言,则推动了情绪化、简易化的民众信仰,加速了中国佛教平民化、世俗化的展开,从而造成对近代中国佛教世俗化运动的巨大影响。

以天台佛教为首,在宋代已初步完成与称名念佛净土的全面结合,将念佛修行、忏悔程序、道场佛事、礼佛仪式等程式化,并使其在宗教生活中的实际地位不断上升,从而挤压了佛教哲学、三乘义理的空间,使佛教理论难以保持原有水平,在各类道场佛事的冲击下走向衰退。这些,都与智𫖮大师当初的用意有相当距离。

第五章　智𫖮事业的继承者——灌顶

第一节　生平和著作

智𫖮圆寂后，由其弟子智越综理一宗事务。智越在国清寺建成后，成为该寺第一任住持。

智越(543—616)，俗姓郑，南阳人。少怀离尘绝俗之志。出家后随方问道，抵金陵，遇智𫖮大师，乃北面请业。智𫖮授以禅法。智越戒行精严，律仪纯粹，五门六妙莫不深达，诵《法华经》万有余遍。"学徒虽众，其最居称首"，智𫖮晚年对他特别器重，故付以四众。"二十年间，恂恂善诱，无违遗寄。便为二众依止，四部归崇。姿容伟伟，德感物情，颇存汲引。"(《续高僧传·智越传》)敕造国清寺后，山中每次遣使奉启，必以智越居首。

智越之后，续任国清寺住持的是智璪。智璪(556—638)，俗姓张，清河人，因晋室播迁，寓居临海。年十七，父母双亡，乃投安静寺慧凭法师出家。后闻智者"轨行超群，为世良导"，即前往天台，服膺受道，行法华忏悔。曾随侍智𫖮赴陈永阳王镇所。九旬坐讫，往宝林山寺，行法华三昧。隋大业元年(605)，驾幸江都，璪衔僧命出参，引见内殿，受"种种顾

问”。后炀帝遣通事舍人卢正方送璪还山,并为智𫖮设一千僧斋,度四十九人出家,施寺物二千段、米三千石,并香酥等。又为国清寺造四周土墙。大业六年(610),往扬州参见,帝仍遣给事侍郎许善心送还山,又为智𫖮设一千僧斋,度一百人出家,施寺物一千段。七年,又往涿郡参,帝劳谢远来,施寺物五百段,遣五十人仗防援还山。智璪在任住持期间,“凡经八回参见天子,并蒙喜悦,供给丰厚”(《续高僧传·智璪传》)。

智越和智璪相继担任国清寺住持,主要功绩在于:他们成功地保护了早期天台宗的利益,并通过与隋代帝王的联系(周旋),扩大了天台宗的影响,也使天台宗在寺院经济方面有了较大的改善,从而巩固了天台宗的实际地位。但是,他们都未能在天台理论方面有所建树。从理论方面对天台宗予以辩护,并扩大其影响的是灌顶。天台传承,向以教理为重,虽然灌顶未曾担任国清寺住持,但由于他对天台宗教理的述说和发扬,故被后人列为天台五祖,以为智𫖮天台止观佛法的继承者。

灌顶(561—632),俗姓吴,字法云。原籍常州义兴(今江苏宜兴),后迁临海章安(今属浙江),故又称“章安大师”、“章安尊者”。父亲早亡,由母鞠养。少闻佛法,年七岁而为摄静寺慧拯法师弟子。年二十受具足戒。慧拯法师去世后(583),入天台山,依智𫖮大师,“沐道天台,承习定纲,罔有亏绪”,“研绎观门,频蒙印可”(《续高僧传·灌顶传》)。祯明元年(587),在金陵光宅寺听智𫖮讲《法华经》,后将讲经内容整理成书,即为《法华文句》。陈灭后,随师上江,遍访名山遗迹。开皇十一年(591),晋王作镇扬州,灌顶陪从智𫖮,居城外禅众寺。开皇十三年(593),智𫖮回故乡荆州,以“答生地恩”,在荆州当阳玉泉山建立精舍。同年,智𫖮在玉泉寺讲说《法华玄义》,由灌顶记录并整理成书。明年,灌顶又在玉泉寺听智𫖮说《摩诃止观》,此后仍由他整理成书。

智𫖮病重时,灌顶“瞻侍晓夕,艰劬尽心”。去世前,灌顶“亲承遗旨,乃奉留书并诸信物,哀泣跪受”。其后,晋王遣扬州总管府司马王弘送灌顶还山,并为智𫖮设千僧斋,建立国清寺。

国清寺的建立与智顗生前的争取分不开，也与智越、灌顶等人的努力有关。智顗在《遗书》的后半部分中，曾向晋王提出以下要求："今天台顶寺，茅庵稍整。山下一处，非常之好，又更仰为立一伽蓝。始剪木位基，命弟子营立。不见寺成，瞑目为恨。"希望杨广为天台宗在天台山脚建立一座根本道场，使天台宗将以此为中心有所发展。晋王在智顗辞世不久，便一一满足了遗书所提出的要求。晋王《答遗旨文》云：

> 遗旨以天台山下遇得一处，非常之好，垂为造寺。始得开剪林木，位置基阶。今遣司马王弘创建伽蓝，一遵指划。寺须公额，并立嘉名，亦不违旨。……所求废寺水田以充基业，亦勒王弘施肥田良地。深蒙拥护。当年别资给行，送经一藏。依法为先师别供养，具钟、幡、香等。又施钱直，且充日费。鄮境灵塔、吴内石像、剡县弥勒、尊仪卧疾之处，并使装饰，亦不仰异。（《国清百录》卷三）

开皇十七年(597)，灌顶接掌荆州玉泉寺。同年底，受智越之遣，与普明一起奉智者遗书进谒晋王。明年初，晋王遣使王弘送还山，始用工造寺。仁寿元年(601)，寺宇初成，名天台寺。住持智越遣灌顶、智璪等人致书杨广道谢。

天台宗在国清寺建成前后，获得炀帝所赐大量"肥田良地"以及日用钱物；与此同时，荆州玉泉寺因有晋王作檀越(施主)，也有了可靠的物质保证，晋王应允"住持三宝，弗敢坠失"。佛教天台宗的两个重要活动区域浙江天台山和荆州玉泉山，由于晋王在物质上的大力资助，终于建立起坚实的寺院经济，为后来天台宗的繁荣发展奠定了基础。必须指出，天台宗的幸存和此后的发展，是以智顗付出的沉重代价为条件的。正是智顗在石城遗书中向晋王表达对王权的妥协，才换来天台宗的转危为安，并在其弟子辈时获得发展。当然，智顗弟子辈们能遵循师嘱，在困难的境遇中，将智顗生前的理想一一化为事实，对于天台宗来说其贡献也十分明显。

仁寿元年(601),杨广立为太子,出巡扬州,灌顶以檀越升位及寺宇初成,出山参贺,"遂蒙引见。慰问重叠,酬对如响,言无失厝,臣主荣叹"。同年,杨广特请灌顶、智璪入内斋,询问智者卒后的神异,灌顶应对如意。杨广遣员外散骑侍郎张乾威送还山寺,施物三千段,毡三百领。又设千僧斋,寺庙台殿更加修葺,使"丹青之饰乱发朝霞,松竹之岭奄同画锦"(《续高僧传·灌顶传》)。

仁寿二年(602),扬州慧日道场慧庄、法论二师于东宫讲《净名经》,杨广遣使天台山,命指派通达智𫖮《法华》精神者入京,灌顶乃受智越委派,再次入京。

仁寿四年(604),杨广即位,智越遣僧使智璪等前往祝贺,炀帝赐物五百段,并赐"国清寺"名①。

据《国清百录》卷三所载,自开皇十七年(597)智𫖮圆寂至仁寿四年(604)杨广继位,灌顶于八年内先后多次受智越之使,担当起天台宗与隋王朝之间联系的重任。

近据徐文明博士考证,灌顶作为天台宗特使在与隋炀帝交往过程中,仍有不甚融洽、相契之处②,这对我们研究灌顶的思想提供了一条新的线索。

按《续高僧传·灌顶传》所载,仁寿二年,杨广致书国清寺:"近令慧日道场庄、论二师讲《净名经》,全用智者义疏判释经文。禅师既是大师高足,法门委寄,今遣延屈,必希霈然。并《法华经疏》,随使入京也。"道宣以此为杨广宣召灌顶的令书,但实际上是一个误解。接着道宣又记载

---

① 据《国清百录》卷三《表国清启》云,国清寺之名得自"寺若成,国必清"之意。"前为智者造寺,权因山称。经论之内,复有胜名,可各述所怀,朕自详择。……诸僧表:戒师有行者圣,表寺为禅门、五净居。其表未奏。僧使智璪启云,昔陈世有定光禅师,德行难测,迁神以后,智者梦见其灵云:今欲造寺,未是其时。若三国为一家,有大力势人,当为禅师起寺。寺若成,国必清,必呼为'国清寺'。"于是炀帝纳其言,名国清寺。此记载不可为信史,"国清寺"之名很可能是隋炀帝为粉饰他的专制政治而亲自内定,然后借他人之口说出而已,所谓托梦神异自然不必当真。

② 见《章安灌顶大师与隋炀帝的恩怨》,载于《东南文化》1998 增刊。

道:"顶持衣负锡,高步入京,三夏阐弘,副君欣载。每至深契,无不伸请。并随文接对,周统玄籍。后遣信送还,傺遗隆倍。"杨广致书并非明确令灌顶参与;这在《国清百录》卷三《皇太子弘〈净名疏〉书》中可以看出:"右庶子张衡宣令:慧日道场僧慧庄、法论二师,于东宫讲《净名经》,全用智者义疏判释经文,一日二时躬亲临听。令扬州总管府遣参军张谐到天台,有谙委智者《法华》义者一人,仍赍疏入京。使到寺,寺差灌顶随使应令。"这就是说,灌顶此次入京仍由国清寺住持智越派遣。

《皇太子弘〈净名疏〉书》同时记载,灌顶应命持疏入京,先将疏付有司缮写,写后经灌顶校勘,然后入宫受持。是年八月,张衡宣令灌顶入宫面辞,杨广有令旨曰:"弟子重先师法门,故相劳苦,师亦须为法,勿以为辞。今遣大都督段智兴送师还寺,为和南大众,好依先师法用行道,勿损风望也。"别时杨广赐国清寺和灌顶本人大量财物。灌顶这次夏日入京,而秋日返寺,前后大约一季。道宣《灌顶传》所载"高步入京,三夏阐弘",显然有误,不知所据。

关于此事,《佛祖统纪》卷七记载则与《百录》基本相符:"二年四月,遣扬州参军张谐入山宣令:慧日道场道庄、法论二师,于东宫讲《净名经》,全用智者疏文判释,可令寺众谙委《法华玄义》者,赍疏入京。众推师随使应令。八月,遣使送师还山。"此说当出自《国清百录》。问题涉及灌顶本人在所著《大般涅槃经玄义》卷下的一段自述:

> 日既隐于重崖,盲龟眠于海底,凭光想木,讵可得乎?余乃扫墓植树,更伏灰场,口诵石偈,思慜毕世。事不由己,迫不得止,戴函负封,西考阙庭,私去公还,经途八载。(《大正藏》卷三八)

文中所谓"私去公还,经途八载",是指灌顶作为天台宗的特使与隋王朝交往的全部过程。这与他自开皇十七年(597)首次出使,至仁寿二年(602)最后一次入京前后六年的实际情况不符。《灌顶传》和《佛祖统纪》等都无灌顶在仁寿二年后仍作为天台宗特使的记载。也就是说,根据灌

顶自己所说,他与隋王朝的关系直至仁寿四年(604)才告一段落。那样,也就与《灌顶传》所说“三夏阐弘”相符。

但《国清百录》卷三又记载说,大业元年(605),炀帝驾巡江都,天台宗僧使智璪与诸州僧使至扬州参见,炀帝曾问及“灌顶师何在?”智璪的回答是:“灌顶师在寺,本应出奉参见,为患痢四十余日,不堪在道。”究竟是有病在身,还是不愿出奉,乃至根本就不在国清寺,现有资料都无法作解。唯一可以肯定的是,在此前后灌顶与隋炀帝的关系显得并不正常。而《国清百录》收集的材料基本上也就到大业元年为止。

围绕上述问题,实际上存在着两大难以索解的公案:一是灌顶最后一次在京城究竟停留多久(一季还是三年)?二是此后的受诬、受谗究竟实情如何?

从《大般涅槃经玄义》所述可以看出,灌顶在其师智者大师圆寂后,情绪十分低落,曾有“扫墓植树,更伏灰场,口诵石偈,思愆毕世”的打算。但考虑到天台宗的根本利益,他毅然以智者为楷模,担负起了与不甚协和的杨广周旋的重任。

灌顶长期侍奉智顗,受智顗思想影响极其深刻,并亲历了智顗为杨广迫害致死的事实。所以在他晚年所成的《大般涅槃经玄义》中,如实地倾吐了自己的心声。他写道:

> 余以童年,给侍摄静,摄静授《大涅槃》。诵将欲半,走虽不敏,愿闻旨趣。于是负笈天台,心欣蓝染,登山甫尔,仍逢出谷,不惟菲薄,奉从帝庭。师既香涂二宫,光曜七众,道俗参请,门堂交络,虽钦渴甘露,如俟河清,讵可得乎?尝面请斯典,降旨垂许,有期无日。逮金陵土崩,师徒雨散。后会匡岭,复属虔刘。爰西向江陵,仍遭雾露。敕征师江浦,顶疾滞豫章。始举帆南湖,已闻东还台岳。秋至佛陇,冬逢入灭。叹伊余之法障,奚可胜言!昔五百群盲,七回追佛;祇洹一狗,听两钟鸣。唯聋唯沈,无见无得;入山出谷,浮坠溺江;希闻斯典,竟不获闻。

智者大师的去世，对灌顶的打击可想而知。这一段沉痛叙述的基本精神，正是灌顶与隋王朝关系的思想背景。对智𫖮了解之深，非灌顶莫属；对智𫖮学说把握之真切，也非灌顶莫属。上述文字，也表达了灌顶与智𫖮相似的对陈王朝的认同感。

《大般涅槃经玄义》卷下又说：

> 日严诤论，追入咸阳。值桃林水奔，而夜亡其伴；又被谗为巫，收往幽蓟，乘冰济北，马陷身存。临危履薄，生行死地，悼栗兢兢，宁可尽言！昔裹粮千里，担簦于东南；负罪三谗，驱驰于西北。若听若思，二途俱丧。情不得已，寻诸旧疏。将疏勘经，不与文会。怏怏终日，恒若病诸。

这些事实在其他史料中也没有得到反映。“日严”指长安日严寺，“日严诤论”时间应在大业年间，但具体年代无法考究，争论内容也不得而知，至于为什么要将灌顶“追入咸阳”，更无法得知[①]。“被谗为巫”当是在日严争论之后，或与此争论相关。“收往幽蓟”则在被谗为巫之后。而“负罪三谗”是指“被谗为巫”的整个过程，还是指在与杨广周旋期间来自各方的谗言，也不得而知。

从自述情节来看，当时灌顶面临极其危险的困境，因遭受多方面的迫害，几死而后生。作为智𫖮天台学说事实上的继承人，却获受如此遭遇，杨广在其中起了什么作用呢？为什么在所有的天台宗其他文献中都避而不谈这些事实？其中或有难言之隐。

由于资料的缺乏，要回答这些问题是很困难的。但唯一可以肯定的是，灌顶继承了其师的作风，与隋王朝保持了距离，或曾流露不满之意。否则，即使他受各方之诬，杨广也应为之开脱。大业元年，杨广在扬州问智璪“灌顶师何在”，似乎不会是表示对灌顶的敬意（因为他明知灌顶此

① 徐文明博士在文中对此曾作过推断，可参考。我们认为，此事可能有两种：一是与天台宗跟三论宗的矛盾有关；二是与隋炀帝的正面冲突有关。而二者均与天台禅者的神异有联系。

前“负罪三谗”)，相反恐怕包含着别的用意。

徐文明博士的论文《章安灌顶大师与隋炀帝的恩怨》提出了一条颇具建设性的意见，认为“被谗为巫”与天台宗诸禅师的神异相关。我们认为，这是比较容易接受的看法。而它的起因可能系灌顶与三论学者的交恶有关。

佛教东渐，主要通过所谓的“丝绸之路”，其早期传播地区首先是北方。或有从南海泛舟而达于沿海地区的，但为数有限。为达到布教目的，其时来华僧侣普遍以禅定和神异取胜，故带有神异色彩的禅定实践在北方具有深厚的基础。据《高僧传》等记载，凉州僧侣中不乏禅法大师。如释玄高深得浮驮跋陀(觉贤)的禅法，北魏道武帝平凉时被掠往平城，太子晃师事之。昙无谶也是凉州大禅师，北魏太武帝曾遣使索求，途中为沮渠蒙逊所害。昙曜也以禅业见称，为北魏文成帝等重用。

因受印度佛教和西域佛教的影响，中国内地早期禅学以及前期禅宗均含有神异成分，天台宗先驱者慧文、慧思的禅法中也杂有神异成分。即使在智顗大师的禅法中也仍然包含神异。对此神异，隋代帝王既惊奇又害怕，并随着其统治的日益腐败而倍加重视。

据慧思《誓愿文》所说，他曾多次遭受恶比丘毒害，但都借助神异之力而得以免死。《续高僧传・慧思传》也记载说，慧思因神异力，“怨嫉鸩毒，毒所不伤。异道兴谋，谋不为害”。在金陵栖玄寺时，“尝往瓦官，遇雨不湿，履泥不污”，从而引起“举朝属目，道俗倾仰”。

智顗因其师“恨其定力少耳”，在离开慧思后，一再入山修习禅定、修建忏法。据《别传》所载，智顗生前即因禅定之力而有神异之迹。如荆州当阳玉泉寺建立之前，该地“本来荒险，神兽蛇暴”，智顗到后，“口自咒愿，手又扮略；随所指处，重云叆叇；笼山而来，长虹焕烂；从泉而起，风雨冲溢”。在慧思和智顗的禅法中，都与陀罗尼修习相联系。智顗所立的忏悔法，夹杂着大量陀罗尼诵念，使其神秘色彩得以凸现。智顗去世后，表现出大量的神异事迹，《别传》具体记载有十条，《国清百录》卷三

《僧使对皇太子问答第七十四》载灌顶向杨广陈述有五条。

北方禅法中的神异即使在禅宗北宗弟子那里也还保存着。据《宋高僧传》分析，裴宽之所以礼敬普寂，是因为“寂之阐化，神异颇多，裴皆目击。又得心印，归向越深”（卷九《普寂传》）。这表明，裴宽奉佛虽勤，“日夕造谒，执弟子礼曾无差脱”，但重在神异信仰而缺少理论的见解，因为他感兴趣的是北宗禅的神异部分。

天台先驱者以及智顗大师的神异事迹，无疑与北方禅法传统保持着某种联系，他们在地理上从北方转移至南方时，并没有完全抛弃这些神异，这是天台宗与后期禅宗的重大区别。后期禅宗的一大成就，是连同禅法一起，把夹杂于禅法之中的神异彻底清除出自身体系，纯粹依赖明心见性、智慧解脱。如沩仰宗的禅师教导一切禅者，不要追求“行通”，而要争取“理通”。“行通”指传统禅法中幻想的神通；“理通”指通达佛教的义理。理通涉及人们的见解，玄学也是见解，它有助于摆脱佛教神异。

打出弥勒信仰的旗号发动起义，在北魏时期已有多次。据《隋书》等载，隋代大业年间，民间以弥勒佛出世名义发起反隋暴动的有三次，其中大业六年(610)一次，大业九年(613)两次。佛教在民间的影响，尤其是弥勒信仰在民间的传播，对隋统治者来说，绝对不是普通信仰的问题。杨广对佛教的关心，根本上说是为了保持对僧众的警惕，这在他与智顗的交往关系中已经看到。

智顗去世后，杨广曾一再追问灌顶、智璪：“先师亡后有何灵异？”灌顶举以五条灵异相答。《智顗传》和《别传》都提到，智顗在临终前嘱咐弟子，将衣钵道具分作两分，“一分奉弥勒，一分充羯磨”，表达了他的弥勒信仰。据《续高僧传·智晞传》说，智顗弟子智晞也有弥勒信仰。智晞临终时，有弟子问“和上当生何处”？智晞答曰：“如吾见梦，报在兜率，宫殿青色，居天西北，见智者大师。”接着还说：“左右有诸天人，皆坐宝座，唯一座独空。吾问所以，答云：灌顶却后六年，当来升此说法。”灌顶去世正是在智璪之后六年，这暗示着灌顶死后也上升兜率天。而《灌顶传》也

记载，灌顶临终时授命弟子，依《弥勒经》所说烧香送行。可以说，早期天台宗的弥勒信仰是一个普遍的现象。

此外，灌顶也曾在生前多次以神异解救乡人染患、击破海盗侵袭（见《灌顶传》）。其同学智璪与之相类。据载，智璪因神异之故，遇毒不为之伤。隋大业元年，"驾幸江都，璪衔僧命出参，引见内殿，御遥见璪，即便避席，命令前坐"（《续高僧传·智璪传》）。

作为智𫖮大师止观学说体系和止观修行、各类忏法的继承人，灌顶在杨广心目中的实际地位在智越之上。灌顶长期侍从智𫖮，并在智𫖮去世时"亲承遗旨"，他的弥勒信仰和宗教神异必然也对杨广造成心理压力。

根据上述分析，我们可以推断，灌顶曾因过分渲染智者大师的神异而引起杨广的不快（而这种渲染既出自对智𫖮大师的崇仰和怀念，又带有对隋王朝的傲慢情绪和不敬色彩）。与此同时，三论学者因与天台宗存在学说等方面的矛盾，故很有可能在日严寺论争过程中，扩大派系矛盾，造成对灌顶的政治迫害。

按《灌顶传》所说，灌顶"晚出称心精舍，开讲《法华》，跨朗笼基，超于云印，方集奔随，负笈屯涌。有吉藏法师，兴皇入室，嘉祥结肆，独擅浙东，闻称道胜，意之未许。求借《义记》，寻阅浅深，乃知体解心醉，有所从焉。因废讲散众，投足天台，餐禀《法华》，发誓弘演"。根据这段记载，则意味着三论宗的开创者吉藏对灌顶佩服之至，并曾依灌顶修习《法华》。但这一记载显然与事实有很大的出入。

据《国清百录》卷四载，吉藏曾四次致书智𫖮，措辞谦抑，表示要向智𫖮请教天台教义。四次致书中的最后一次时间是在开皇十七年(597)，即智𫖮尚在天台修禅时。《国清百录》是灌顶根据原始资料的实录，说的是吉藏对智𫖮的敬佩，而道宣《灌顶传》所谓吉藏向灌顶求借《义记》，乃至"废讲散众，投足天台"，是将吉藏与智𫖮关系错置于吉藏与灌顶关系中。又《灌顶传》说灌顶之学达到"跨朗笼基，超于云印，方集奔随，负笈

屯涌”的效果，这恐怕也不是灌顶本人的意思，但它很可能曾在当时佛教界传播，这对天台宗与三论宗的关系来说不是件好事。

“跨朗笼基”的“朗”是指法朗，而法朗正是吉藏之师。法朗于二十二岁出家，游学扬都，先后受学禅法、律学、《成实论》、《阿毗昙》。后入摄山，从僧诠学“四论”以及《华严》、《大品》等经典。陈武帝永定二年(558)，奉敕入京，住兴皇寺，以上述二经及“四论”开讲。凡“往哲所未谈，后进所损略，朗皆指擿义理，征发词致”；“听侣云会，挥汗屈膝；法衣千领，积散恒结”。前后二十五年，讲论不辍，阐述二经及“四论”各二十余遍。听讲僧俗常有千余人，知名弟子号称有二十五哲，吉藏是其中之一（见《续高僧传》卷七《法朗传》）。

吉藏于七岁时即依法朗出家，博览经论，潜心研习。十九岁时为法朗复讲经论，颇受大众称誉。陈废隋兴之际，江南凌乱，僧尼奔散，寺庙荒废，吉藏和同学前往各寺，收集文疏写本，满三大间。他勤奋整理、研读这些著述，为三论宗哲学体系的建立打下坚实的基础，所谓“目学之长勿过于藏，注引宏广咸由此焉”（《续高僧传》卷一一《吉藏传》）。隋平定百越（今浙江、福建一带）后，吉藏东游抵达会稽（今浙江绍兴），住嘉祥寺。在这里，他宣讲三论，弘传佛法，听者常有千余人。因在嘉祥寺居住讲学前后十余年，故后人称他为“嘉祥大师”。在此期间，他曾派弟子智照往返于会稽和天台之间，与天台智顗互致问候。

隋文帝开皇末年，晋王杨广总管扬州，设四道场以延集佛教学者，吉藏以解悟通达的盛名而被召入慧日道场，受特殊礼遇。此后，杨广又在长安建日严寺，请吉藏居住。在长安期间，他著书立说，完成创宗立派的工作。大业年间，他先后撰写成《中论疏》、《百论疏》和《十二门论疏》等“三论”注疏，并完成《大乘玄论》、《三论玄义》、《二谛义》等重要论著，对般若性空理论作了完整的阐述，创建了三论宗的学说体系。

对天台宗与三论宗的关系，灌顶在《智者大师别传》中另有这样的记载：“兴皇法朗，盛弘龙树；更遣高足，构难累旬。磨镜转明，揩金足色；虚

往既实，而忘反也。”这里所说法朗的“高足”中，想必应包括了吉藏。在私人交谊上，也许吉藏曾表示对智顗的敬重，但在学说思想上，必然有矛盾和冲突。形式上看，天台和三论都重中道实相，但天台以经命宗，而三论则以论命宗，其内容和方法都有很大差异。天台宗立“一念三千”、“性具善恶”诸说，都是从肯定的角度立论；三论宗则着重于“无所得”，以否定的方式表述自己的观点。吉藏明确提出，三论宗就是要通过“无著无得”的思想原则和论述方式，达到对最高真理的认识。《别传》所说似乎相对比较客观。

吉藏对智顗的敬重不等于对其弟子灌顶的敬重，因此，天台宗与三论宗在教理上的差别有可能在智顗去世后演变为正面冲突。“日严诤论”和此后灌顶命运的不济，很可能是这种矛盾的延续。

从《大般涅槃经玄义》的自述来看，灌顶此后的遭遇始终不尽人意，“运丁隋末，寇盗纵横，海闹山喧；无处纸笔，匿影沃洲；阴林席箭，推度圣文；衣殚粮尽，亏其次第”。他不得以四处流落，先是匿影沃洲，后又卜居安洲，并因“再蒙灵异”，使智顗的著述得以保存。两地人迹罕见，清苦异常，“菜食水斋，冰床雪被，孤居独处，梦抽思乙”。

天台宗和早期禅宗都以印度禅定修习为背景，但禅宗在其发展过程中，逐渐摆脱印度佛教的神异传统，与中国固有人文精神相结合，最终发展到呵佛骂祖，宗教神学色彩日益淡薄。天台宗则在接受中国传统文化影响的同时，坚持印度（及西域）佛教的神异观念，信仰的特征未曾有所淡化。天台宗自创立之时便重视忏悔、念佛，这或许与它的神异观念相应；作为天台佛教的一大特征，神异始终被保留在天台宗的修行体系中，从而也不断强化该宗的忏悔、念佛活动。尽管天台宗与禅宗有许多相似之处，但就这一点而言，两家始终存在着差距。后期禅宗的立场是要彻底摆脱印度佛教的影响，在提升文化品位的角度完成人生意义的追求；而天台的宗旨是要在两个层面上同时实现对佛教理想的追求，即不仅要保证高层次的佛教学说的推进，同时也要落实普通民众的佛教信仰。天

台宗教学说的高超绝妙、精湛绝伦，与该宗神异信仰及忏悔修行形成鲜明对照，但又以圆融统一的思想原理作出巧妙安排。——当然，宋以后各宗向净土念佛的归趋则另当别论。

灌顶对天台宗的贡献是多方面的。具体表现如下：

首先，灌顶作为智顗大师的嗣法弟子，为天台学说的传弘作出了重要贡献。

自陈后主至德元年(583)师事智顗起，至隋开皇十七年(597)智顗去世止，灌顶未曾离开过智顗，他是智顗创立天台宗的有力助手。吕澂先生指出："智者的门下很多，能继承和光大他的学说的是灌顶。"(《中国佛学渊流略讲》第165页)虽然继智顗大师而纲领天台山寺(后为国清寺)的是智越，但从学说思想方面继承和弘传天台宗教体系的却是灌顶。

智顗的学说多经灌顶之手而得以广泛传播，如代表智顗学说体系根本的"天台三大部"(《法华文句》、《法华玄义》、《摩诃止观》)[①]即经他记录并整理而成书，得以流传后代，故梁肃《天台止观统例》曾说他"于同门中慧解第一，能奉师训"(《大正藏》卷四六)。有"天台五小部"之称的《金光明经玄义》、《金光明经文句》、《观音玄义》、《观音义疏》、《观无量寿佛经疏》，也都由灌顶笔录成书。道宣《灌顶传》末尾记载灌顶对天台学说的贡献说：

> 自顶受业天台，又禀道衡岳，思顗三世，宗归莫二。若观若讲，常依《法华》，又讲《涅槃》、《金光明》、《净名》等经，及说圆顿止观、四念等法门，其遍不少。且智者辩才，云行雨施，或同天网，乍拟璎珞。能持能领，唯顶一人。其私记智者词旨，及自制义记，并杂文等题目，并勒于碑阴。(《续高僧传》卷一九)

---

①《佛祖统纪》卷七记载云："陈至德初，谒智者于修禅寺，禀受观法。研绎既久，顿蒙印可。因为侍者，随所住处，所说法门，悉能领解。祯明元年，随智者止金陵光宅寺，听讲《法华》。隋开皇十三年夏，受《法华玄义》于江陵玉泉。十四年夏，受'圆顿止观'于玉泉。至于余处讲说，听受之次，悉与结集，大小部帙百有余卷，传诸未闻，皆师之功也。"

意思是说，灌顶全面继承了慧思、智𫖮所传的事业，使天台的学说得以传承久远；在智𫖮的弟子中，也只有灌顶才能担当此重任。志磐《佛祖统纪》在为灌顶作传后评论说：

> 昔在智者为佛所使，以灵山亲闻《法华》之旨，惠我震旦，乃开八教、明三观，纵辩宣说，以被当机，可也。至于末代传弘之寄，则章安侍右，以一遍记之才，笔为论疏，垂之将来，殆与庆喜结集，同功而比德也。微章安，吾恐智者之道，将绝闻于今日矣。（《佛祖统纪》卷七）

这就是说，灌顶记录和整理智𫖮的止观学说，可与当年阿难结集佛陀之教说相比拟，对天台学说思想的弘传贡献甚大。倘若没有灌顶对智𫖮学说的记录和整理，那么后人也就无法继承和发扬天台教义了。

由于长期受智𫖮学说的熏陶，并受智𫖮人格力量的感染，灌顶对天台佛学的领会非常精确。就“三大部”来看，灌顶的笔录相当真实可信，行文风格严谨，学术性很强。经他记录和整理的智𫖮著作，或属他发挥或补充的地方，一般都有按语，使读者得以区分。这样也就比较完整地保存了智𫖮的原始思想资料。

其二，智𫖮大师创立了天台宗，灌顶则为保证天台宗的存在和发展作出了重要贡献。

灌顶在智𫖮去世后，与智越、智璪等人一起，共同担负起与隋炀帝长期周旋，维护天台宗宗派佛教实际利益的重任。

智𫖮去世后，将智𫖮遗书亲自送达晋王的是灌顶（以及普明），遗书除了陈述“六恨”，还向晋王提出了修建天台寺、为玉泉寺作檀越主等要求。晋王在《答遗旨文》中应允：“遣司马王弘创建伽蓝，一遵指划。寺须公额，并立嘉名，亦不违旨。……所求废寺水田以充基业，亦勒王弘施肥田良地。”又应允为天台“施钱直且充日费”，并于智者卧疾之处“使装饰亦不仰异”。在答遗旨文中，晋王还写道：“灌顶、普明面引询访，具述遗

形宴坐，宛若平生。转恨失时，不重餐义味，仰撰定力，如须弥峙。"(《国清百录》卷三)这说明，灌顶等人在向晋王转送智顗遗书时，不失时机地给了对方以一定的精神压力，从而比较顺利地落实智顗大师遗愿。

天台宗根本道场天台寺(即后来的国清寺)的建立，原则上应归之于智者生前的决策，而智越、灌顶等人的活动则促成了这一功德事业。灌顶、普明转还天台山，司马王弘受晋王之命同时入天台山，落实天台寺的营造。三年后即仁寿元年(601)，天台寺成，住持智越遣使灌顶、普明致书杨广，以表谢意。谢启中对天台寺的形制规模作如下描述："寺居五峰之内，夹两涧之流，堂殿华敞，房宇严秘，方之净土，用集神仙。成就以来，先师恒垂影迹。圣境虽遥，有感斯应。"(《国清百录》卷三)天台寺的具体规划和建造，当与灌顶的努力相联系。据说寺内曾多次设千僧斋，可见该寺规模之恢宏。

此后，灌顶作为天台宗与杨广沟通的特使，又一再担负重大使命，被委派奉启入京，灌顶都不辱众命。在此期间，太子杨广也多次作书(如《敬灵龛文》、《于天台设斋愿文》、《令书与天台山众》、《重令书》等)与天台山僧众，或表示慰问，或施予财物。这些，对天台宗的巩固和繁荣都起到一定作用。

灌顶于开皇十七年接掌荆州玉泉寺，在玉泉寺推进天台佛学的传授，对玉泉寺系统的天台佛教的展开具有重要意义(详见后述)。

为确立智顗大师在教界的特殊地位，灌顶依据《付法藏因缘传》，初创了一个有关天台宗在印度的二十四祖传承世系，即所谓"大觉世尊，积劫行满，涉六年以伏见，举一指而降魔，始鹿苑，中鹫头，后鹤林。法付大迦叶。……法付龙树。……付法藏人，始迦叶，终师子，二十三人。末田地与商那同时，取之则二十四人。诸师皆金口所记，并是圣人"。然后又从智顗大师逆推，与印度龙树菩萨相接，所谓"智者师事南岳……南岳事慧文禅师……文师用心，一依《释论》，论是龙树所说，付法藏中第十三师。智者《观心论》云'归命龙树师'，验知龙树是高祖师也"(见《摩诃止

观》卷首"缘起"部分)。这样,灌顶就创立了以龙树为初祖、慧文为二祖、慧思为三祖、智𫖮为四祖的天台宗早期传承系统。

这一天台传承系统虽然颇存疑问,并且后来引发与禅宗的一系列争论,但它是中国佛教最早提出的具有宗派色彩的法统说,对早期天台宗地位的巩固产生过一定作用。至唐代中叶,湛然为排拒他宗,弘扬本宗,在灌顶上述法统说的基础上进一步推断,并经其弟子梁肃《禅林寺碑》刊定,终于形成为后世天台学者所共遵的天台九祖说。这天台九祖之传承如下:龙树大师、慧文禅师、南岳思禅师、智者大师、章安灌顶禅师、缙云威(智威)、东阳威(慧威)、左溪朗禅师、湛然禅师。

第三,灌顶在天台学说方面也有自己的贡献。

灌顶既以主要精力整理智者大师的著作,又于晚年住会稽称心精舍,讲说《法华经》,阐述天台学说,并有若干著述保存了下来。现存灌顶本人的著作有:

《大般涅槃经玄义》二卷;

《大般涅槃经疏》三十三卷;

《观心论疏》五卷;

《天台八教大意》一卷;

《国清百录》四卷;

《天台智者大师别传》一卷等。

其中,《涅槃玄义》、《涅槃经疏》阐述了灌顶自己对涅槃佛性思想的理解,有若干与其师相异之处,系在智𫖮思想基础上的发展(详见后述)。由于灌顶的努力,使智𫖮大师的学说和事迹得以广泛流布。也因灌顶之力,天台宗在此时迅速发展。五代时,吴越王特请谥为"总持尊者",位列天台第五祖。

灌顶之后,因法相唯识、华严、禅等各宗势力相继兴起,天台止观学说受到强力冲击,天台宗没有得到发展的机会,乃至隐然仅存而已。直至中唐之时,荆溪湛然发挥智𫖮学说,"网罗遗法",独创"无情有性"

学说，毅然担负起“中兴天台”的重担，方使天台宗的弘传出现重大转机。

近年来学术界在重视智顗思想研究的同时，也已注意到了灌顶对天台宗的重要贡献，并基于以往忽视灌顶研究或对灌顶评价不够的某些缺憾，要求对灌顶予以重新评价。有学者甚至认为，灌顶在天台宗史上具有特殊地位，天台宗的创建是智顗与其弟子灌顶共同完成的，故其地位可与智顗相提并论。

上述看法显然是不合适的，因为它既不符合事实，也缺乏必要的逻辑支持。灌顶作为智顗弟子，是以智顗的学说为前提，展开对智顗著述的整理和阐扬，若脱离了智顗的学说背景，灌顶的地位根本无从谈起。灌顶的思想基本上祖述其师，并未另立体系；灌顶为天台寺建立以及天台宗地位确立所作的贡献，也以智顗生前（在僧俗两界）的实际地位为背景。智顗作为天台宗的实际创始人，已是一千多年来的历史事实，着意抬高灌顶的地位，含有对智顗历史贡献的质疑，这需要有更多的原始资料作出论证。过分夸大灌顶的地位，我们以为是不可取的。

第二节　《国清百录》

《国清百录》题为灌顶编纂，但实际系灌顶续编智寂之作。灌顶《国清百录序》云：“沙门智寂编集先师遣迎信命，搜访未周而智寂身故，笔墨之功与气俱弃。余览其草本，续更撰次诸经方法等，合得一百条，呼为《国清百录》。”（《大正藏》卷四六）按灌顶所说，编集该书的目的，是为了“贻示后昆，知盛德之在兹”，即揭示智顗大师的功德，弘传天台佛教。

《国清百录》是早期天台宗历史文献的汇编，反映天台宗实际创始人智顗及其弟子辈创宗立派的艰难历程，表现早期天台宗与陈、隋王朝的错综复杂关系。名为“百录”，是以整数取名，实际所收远不止百件，即按

《百录》所列亦当为一百四件(据今人详细统计,实际当为一百三十三件)。所录事项,上限为陈太建七年(575)①,下限为隋大业三年(607)②。

现通行本(以《大正藏》本为代表)四卷本《国清百录》分为四卷。各卷所收的文献分布如下:卷一主要收录智颉为天台宗所立的各类仪规制度,如《立制法》、《敬礼法》、《普礼法》、《请观世音忏法》、《金光明忏法》、《方等忏法》、《训知事人》等,另有《陈宣帝敕留不许入天台》、《宣帝敕施物》、《宣帝敕给寺名》、《陈少帝敕迎》等文献;卷二主要收录智颉与陈、隋王朝交往的相关文献,如《(陈)少主皇太子请戒疏》、《永阳王解经疏》、《陈义同公沈君理请疏》、《陈左仆射徐陵书》、《陈吏部尚书毛喜书》、《隋高祖文皇帝敕书》、《晋王初迎书》、《(晋)王受菩萨戒疏》、《(晋)王入朝遣使参书》等,以及智颉所撰《述蒋州僧书》、《述匡山寺书》、《让请义书》,晋王有关答书,另有晋王《迎(智颉)书》、《请义书》多件,此外还载录陈国子祭酒徐孝克所撰《天台山修禅寺智颉禅师放生碑文》;卷三所收文献基本上是智颉生前与晋王交往的文献,以及智颉灭后其弟子辈与隋代帝王的交往文书,如智颉所撰《重述还天台书》、《答度人出家书》、《答放徒流书》、《发愿疏文》、《遗书与晋王》《(晋)王论荆州诸寺书》、《(晋)王遣使入天台参书》、《(晋)王遣使入天台迎书》、《(晋)王答遗旨文》、《(晋)王遣使入天台建功德愿文》、《(晋)王吊大众文》、《皇太子敬灵龛文》、《皇太子于天台设斋愿文》、《皇太子令书与天台山众》、《敕立国清寺名》、《天台山众谢启》、《天台山众谢造寺成启》、《僧使对皇太子问答》、《表国清启》等;卷四收录有隋秘书监柳顾言所撰《天台国清寺智者禅师碑文》、当阳县令皇甫毗所撰《玉泉寺碑》,以及反映天台与三论学者之间交往的文献如《吉藏法师书》、《吉藏法师请讲法华经疏》等。

---

① 见《陈宣帝敕留不许入天台第八》(《国清百录》卷一):"京师三藏虽弘,皆一途偏显,兼之者寡。朕闻瓦官济济,深用慰怀。宜停训物,岂遑独善?"《别传》云:"陈宣帝有敕留连,徐仆射济涕请住。匪从物议,直指东川。即陈太建七年秋九月初入天台,历游山水。"

② 《国清百录》卷四《口敕施幡第九十二》记载,"僧智璪以三年二月二十七日引入殿内辞,口敕赐幡一千二十五张"。是为最后所记事项。

所有文书的类型，可大略分为以下几大部分：一是智顗为天台宗僧众亲自所制定的仪规制度，包括礼敬佛菩萨的仪轨、忏悔念佛的方便、僧众寺院生活的规范等；二是陈、隋两代帝王与智顗的书信往来（敕、疏、书、启等）；三是智顗与僧俗的往来书信；四是隋朝晋王杨广与天台山智顗弟子的往来文书；五是有关天台宗的碑文。就数量而言，以杨广所撰的敕、书为首，其次为智顗亲撰的仪文、书启。

《国清百录》为我们研究天台宗的形成过程、早期天台宗历史展开的状况，提供了最为直接、可靠的原始资料。而首先需要提及的，是它如实载录了智顗为天台僧众所立的多种制度。

东晋道安为统理僧众，曾制定僧众规范，确立行香定座上经上讲之法，以及六时行道饮食唱念之法、布萨差使悔过之法等，使当时僧众的修行有所依凭。但有关规范早已失传。正如周叔迦先生业已指出的："卷初《立法制》、《敬礼法》、《普礼法》、《请观音忏法》、《金光明忏法》、《方等忏法》、《训知事人》七篇，尤为重要。盖自晋道安法师制立僧尼轨范，条为三例，天下则而从之，其文今不传。下届隋唐，因时变迁，其所损益，亦不可考。至唐百丈禅师立禅寺清规，而律教制度，益渐弛废，更经元代之乱，禅律各寺，规模荡然无遗矣。今时各寺沿明代之积习，殊未能尽合道法，国清寺久已易教为禅，无复旧日宪章。是故此录不仅足以考证当时僧寺文献之一隅，后世有志天台教观者必有取于斯文乎！"[①]可以认为，《国清百录》所载录的各种定制立法，是现存最早的佛教寺院的轨仪制度，是研究中国佛教史极其可贵的原始资料。

在《立制法》中，智顗略列十条，以对治僧众之犯戒者。智顗之立制，十分细致清晰，可适用于一般学佛者。如第一条说，根据"根性不同，或独行得道，或依众解脱"。又说，若依众解脱，当修三行，"一依堂坐禅，二别场忏悔，三知僧事"。但该条未对"独行得道"作出具体规定，表明智顗

---

① 《周叔迦佛学论著集》，中华书局1991年版，第1088页。

立制的重心是在“依众解脱”的普通修行者方面。又如第二条说，“依堂之僧，本以四时坐禅、六时礼佛，此为恒务”，若有违犯者，予以处罚。就普通出家学佛者而言，智顗特别注意以坐禅、礼佛、忏悔三事相劝，使之渐修入道。因而，在立制法后，智顗又专作敬礼法、忏悔法等。

在智顗看来，严肃戒律法制是修行得道的前提，这是任何人都不可逾越的，尤其对初学者来说更是如此。在《立制法》的序中，他说：“入天台观乎晚学，如新猿马，若不控锁，日甚月增。”他还同时指出，这种情况必然是个普遍现象，故而“后若妨起，应须增损，众共裁之”。立制只是权宜之计，故它必须顺应时代之变化。

在《立制法》中，智顗还详细规定僧众日常生活行事所应注意的事项。如说：“僧名和合，柔忍故和。义让故合，不得争计高声，丑言动色。”“其大僧小戒，近行远行，寺内寺外，悉不得盗啖鱼肉辛酒、非时而食。”“食器听用铁瓦……又不得揨触己钵，吸啜等声，含食语话；自为求索，私将酱菜，众中独啖。”并规定对轻犯者处以对众忏悔，重犯者处以逐出寺院的惩罚。这些严格规定，充分体现智顗的立教风格，从中可见到他为建立天台宗而作的不懈努力。

《训知事人》是智顗为天台宗立法的又一重要文献。“知事人”是指寺院中各部门的执事者。在该文献中，智顗以自己的经历为例，要求知事人时时处处严以律己，为佛教事业作出贡献。他说：

> 吾少婴勤苦，备历艰关，游学荆、扬、雍、豫，唯著一衲，三十余年，冬夏不释体。上至天子，下至士民，虽有所施，受而不私。一果一缕，入众以后，尚不希念，况故侵之。所以然者，众宝尊重。若能增益，名甘露苑；若有增损，即蒺藜园。自饱自伤，因倒因起，可以意得。……应须竭力，善始令终。业既坦然，报亦圆满，此亦可意得。

这表明，为了改善南北朝后期佛教徒的形象，应对隋王朝的宗教政策，智顗以身作则，身体力行，从佛教律仪规范着手，强化佛教僧团自身建设。

而在事实上，天台宗的建立和发展都与严格的僧团纪律的确立相关。

智顗在与晋王的遗书中还曾心有余悸地说："末法众僧，多行不称服，尚不挟人意，况扶经律？王秉国法，兼匡佛教，有罪者治之，无罪者敬之，起平等不可思议心，则功德无量。"大业元年(605)九月，隋炀帝问天台僧使智璪：天台寺"僧众和合不？相争竞是非不？"智璪即回答道："门人一众，扫洒先师之寺，上下和如水乳，尽此一生奉国行道，不敢有竞是非，常以寒心战惧。"炀帝又问："先师之寺，行道与诸处同，为当有异？"智璪又答曰："先师之法与诸寺有异，六时行道，四时坐禅，处别行异。道场常以行法奉为至尊。"意思是说，天台宗僧众严格遵循智顗确立的律仪制度，以禅坐修行、忏悔念佛为日常功课，对隋王朝决不会构成危害。对此回答，炀帝甚表满意，并对智璪等人说："师等既是行道之众，勿容受北僧及外州客僧，乃至私度出家。冒死相替，频多假伪，并不得容受。"(《国清百录》卷三)上述问答再次表明，杨广对佛教始终没有真实信仰，他所关切的只是一己利益而已。如此说来，天台宗始终受到隋王朝的严厉控制，也就是毫不奇怪的事了。因此，智顗为天台僧众立法制仪，实际上是保护天台佛教的一项重要措施。

《国清百录》的价值，还体现在它所保存的大量来往书信(包括敕、疏、书、启等)中，从而为我们研究智顗及其弟子与陈、隋两代帝王的关系提供了最为权威性的资料。

智顗因家族的社会历史背景，并受其师慧思的影响，出于王朝正统观念，对梁、陈王朝有着情感上的认同；与此相反，他对隋王朝始终无法有感情上的沟通，从而表现为貌合神离的状态，尤其在与晋王杨广的交往中更为明显。

按《国清百录》所载录，陈宣帝给智顗的敕书计有三件(不许入天台、施物、给寺名各一件)，陈少主给智顗的敕书共十七件(敕迎讲经弘法五件、口敕讲经施物十二件)，陈皇室及陈朝显贵给智顗书、疏十四件(皇室七件、显贵七件)。就文书数量而言，不算最多，但所有文书都蕴涵真情

实感，体现陈王朝上下对智𫖮天台佛学的热诚支持。如陈宣帝给智𫖮僧团以有力的物质支持就见之于太建九年《陈宣帝敕施物》的记载："智𫖮禅师，佛法雄杰，时匠所宗，训兼道俗，国之望也。宜割始丰县调，以充众费；蠲两户民，用供薪水。"（《国清百录》卷一）次年宣帝又敕赐智者在天台禅坐之处名"修禅寺"。而陈少主对智𫖮的真实感情，则在前后十七件敕书中充分流露。如他在敕迎智𫖮的书中，对智𫖮长期坐禅表示关心，说："春寒犹厉，道体何如？宴坐经行，无乃为弊。"而在得知智𫖮"志存林野，兼有疾病"时，便进一步说："岩壑高深，乃幽人之节。佛法示现，未必如此。且京师甚有医药，在疾弥是所宜。"（《国清百录》卷一）而当他获悉智𫖮愿意出山时，欢喜雀跃之情溢于言表。

陈朝显贵沈君理、徐陵、毛喜等在与智𫖮的书信中，主要表达对智𫖮的仰慕之情。智𫖮因深感定力缺乏，坚持于天台坐禅实修，使陈朝君臣加深怀念之情，渴望他早日重归金陵。如徐陵的书信云："弟子二三年来，溘然老至，眼耳聋暗，心气昏塞，故非复在人。……自念余生，无复能几，无由礼接，系仰何言！"毛喜的书信也有云："弟子老病相仍，汤药无效，兼不得自闲，转有困尔。仰承移往佛陇，永恐不复接颜色，悲慨俱深。"从这些文字中流露的是真情实感，可与道宣《智𫖮传》所载"仆射徐陵、尚书毛喜等，明时贵望，学统释儒，并禀禅慧，俱传香法，欣重顶戴，时所荣仰"相互印证。

《国清百录》所载隋代帝王与天台僧众往返的文件最多，而其中杨广的书疏敕令又占绝大多数（计五十二件）。

杨广对佛教的态度，以及他与智𫖮大师之间的实际关系，已在第四章述及，无须重复。《国清百录》所载文献为我们研究这一课题提供了最为重要的原始资料，杨广的虚伪和狡诈在这些文献中也得以充分暴露。如果说杨广在为晋王时尚能忸怩作态，那么在立为太子、登上皇帝宝座后则已无此必要。在《王受菩萨戒疏》中，杨广写道：

弟子基承积善，生在皇家；庭训早趋，贻教夙渐；福理攸锺，妙机

须悟。耻崎岖于小径，希优游于大乘；笑止息于化城，誓舟航于彼岸。（《国清百录》卷二）

他自称"基承积善，生在皇家"，有佛教慈悲精神的基因，故而对大乘佛教情有独钟，并在公开场合对智顗表示敬重。但就在此时，他也将佛教僧众的修行与隋朝的政治联系在一起考虑，如《王答蒋州事》说：

窃以僧居望刹，食惟分卫，所立精舍，本依聚落。近年奉诏专征，吊民伐罪，江东混一，海内又宁。塔安其堵，市不易业，斯亦智者，备所明见。而亡殷顽民，不惭怀土；有苗恃险，敢恣螳螂。横使寺塔焚烧，如比屋流散，钟梵辍响，鸡犬不闻，废寺同于火宅，持钵略成空返。僧众无依，实可伤叹。（《国清百录》卷二）

在他把隋境内民众的各类反抗视为"亡殷顽民，不惭怀土；有苗恃险，敢恣螳螂"的同时，认为佛教可以为隋王朝的"吊民伐罪，江东混一"作道义上的铺垫。

在意识到智顗并不予隋王朝以感情上的认同之后，杨广便逐渐放弃作为弟子的"谦卑"态度。在一再邀请智顗传法不果的情况下，杨广未免心急气恼，对比当初智顗在陈朝时，"彼国明式，瓦官大集，众论蜂起。荣公强口，先被折角；两琼继轨，才获交绥；忍师赞叹，唯唱稀有"，如今却不为我用，难以牢笼，更使他感到难堪。于是，他祭出"名教"的旗号，试图令智顗屈膝臣服。杨广在《王谢天冠并请义书》中说：

即日欲服膺智断，率先名教，永泛法流，兼同治国。未知底滞可开化不？师严道尊可降意不？宿世根浅可发萌不？菩萨应机可逗时不？若未堪敷化，且暂息缘；如可津梁，便开秘藏。（《国清百录》卷二）

一连串四大问题，口气逼人，暗含杀机。上述资料与《别传》、《智顗传》所记载完全相符，使我们对智顗与隋王朝的关系有直接的了解。对照智顗《遗书与晋王》所说六恨，不难看出智顗当时的内心世界。

智𫖮作为一代佛学大师,在僧俗两界都有巨大号召力,他的去世,对弟子杨广来说,犹如除去一个强大对手,未尝不是一件好事。所以在此后与智𫖮弟子的交往中,杨广便以特殊身份出现。杨广《皇太子于天台设斋愿文》云:

> 弟子幸凭胜缘,微因宿种,方便智度,生在佛家,至尊皇后,慈仁胎教。有八王子日月灯明之恩,十六沙弥大通智胜之勖。加以昔莅淮海,钦尚释门,先师天台智者𫖮禅师膺请江都,授菩萨戒,由是开悟,归凭有在。……以我今忏,并乞冰销;以我今诚,皆入愿海。(《国清百录》卷三)

这段文字显然是对天台僧众说的,意谓他天生佛种,早已开悟,故在僧俗两界都有特殊地位。同时,他又不忘借用"先师"名义,向天台僧众发号施令(见《皇太子弘净名疏书》、《至尊敕》等,《国清百录》卷三)。在《敕度四十九人法名》中,隋炀帝更以人王兼法王的口吻告诫天台僧众:

> 然则去圣久远,学徒陵替,规求利养,不断俗缘,滋味甘腴,违犯戒律,此乃增长罪垢,岂谓福田?师等离有为法,求无上道,弃俗诸漏,鉴在雅怀,犹须奖训未学修净行,俾夫法门等侣,咸归和合,诸佛禁戒,毕竟遵行。(《国清百录》卷四)

这就意味着,天台宗今后的发展必须符合隋王朝的意志,必须置于隋统治者的严格控制下。这与当年隋文帝令智𫖮"奖进僧伍,固守禁戒"是一致的。

《国清百录》所录文献都是原始资料,其可靠性无可置疑,若以这些文献为依据,可以对若干佛教史书的记载,以及学术界某些习而不察的错误观点作出纠正。

由于灌顶在天台宗发展史上的重要地位,人们通常认为,在智𫖮去世后统领天台僧众、掌管天台之教的便是灌顶,天台寺(后名国清寺)则是在灌顶的主持下修建的,该寺的首任住持当然也就是灌顶。但事实

上，在灌顶自己所录的全部原始文献中，我们找不到支持这些观点的任何资料。

据《国清百录》卷三、卷四有关资料所载，智𫖮去世后担任国清寺住持的是智越。智越的主要优势是资历和年龄。灌顶在国清寺的地位大约与智璪、普明相当，或稍高于智璪、普明。《百录》一再显示，智越作为国清寺住持，是智𫖮之后唯一能代表天台宗直接与杨广书信往来的人物。杨广给天台僧的敕书，如云"侍者灌顶、普明二人赍送别书、《观心论》、《净名疏》、犀角如意、莲花香炉，并智越法师一众启"(《王吊大众文》，《国清百录》卷三)，"皇帝敬问括州天台寺沙门智越法师等"(《至尊敕》，《国清百录》卷三)，"皇帝敬问括州国清寺沙门智越法师等"(《敕度四十九人法名》，《国清百录》卷四)，无一不是以智越为国清寺的住持(实际也就是天台宗的首领)对待。

与此同时，国清寺与杨广的书启，也全部以智越的名义，如"天台沙门智越一众启"(《天台山众谢启》，《国清百录》卷三)、"天台寺故智者弟子沙门智越一众启"(《天台众贺启》，《国清百录》卷三)、"天台山国清寺沙门智越一众启"(《国清寺众谢启》，《国清百录》卷四)。所谓"智越一众"，就是指智越代表了天台山或国清寺的全体僧众。

全部资料表明，在与杨广的交往过程中，灌顶始终作为天台宗的"僧使"出现。如《天台众贺启》以智越名义"遣僧使灌顶、智璪等奉启以闻"(《国清百录》卷三)，《天台众谢造寺成》又以智越名义"遣使灌顶、智璪奉启谢闻"(《国清百录》卷三)。杨广对待灌顶也以僧使之礼，如《皇太子敬灵龛文》言及"送僧使灌顶等还山"(《国清百录》卷三)，《皇太子弘净名疏书》中又说"寺差灌顶随使应令"(《国清百录》卷三)。

灌顶于国清寺不无贡献，但既然灌顶并非智𫖮去世后天台宗的首领，天台寺(国清寺)的建成也就不可能直接归功于他。在天台寺建成之前，天台僧众仍然主要聚居于修禅寺，而当时修禅寺的首领是智越(智𫖮晚年"付以四众")。智越在天台寺建成并改名国清寺的过程中，也始终

是该寺的住持,这可以从上述杨广的有关敕书中看出。若为了抬高灌顶的历史地位,而无视基本历史事实,这不是真正科学的态度。

《国清百录》还可纠正道宣《灌顶传》的某些记载失误。如上文提到《灌顶传》载仁寿二年杨广致书国清寺,邀“禅师”入京,道宣将此处“禅师”误解为灌顶。其实,杨广致书并非确定指名灌顶,这在《国清百录》卷三《皇太子弘〈净名疏〉书》中得到印证:“令扬州总管府遣参军张谐到天台,有谙委智者《法华》义者一人,仍赍疏入京。使到寺,寺差灌顶随使应令。”

此外,《国清百录》卷四载录了若干天台宗与其他派系佛教学者的交往书信,尤其三论学者吉藏给智𫖮大师的两封书信,既可纠正《灌顶传》的失误,又为我们了解两家学术思想关系提供了重要史料。

按《灌顶传》所说,灌顶晚年于称心精舍开讲《法华》,乃有吉藏法师“废讲散众,投足天台,餐禀《法华》,发誓弘演”。但据《国清百录》卷四记载,吉藏四次致书天台,请教天台教义,均在智𫖮在世之时(文有“奉请智者大师演畅《法华》一部”等语)。四次致书中的最后一次,时间是在开皇十七年(597),即智𫖮尚在天台修禅之时。道宣《灌顶传》显然将吉藏与智𫖮关系错置于吉藏与灌顶关系中。

综上所述,《国清百录》记载的是天台宗早期艰难创业的历史过程,是我们了解天台宗早期历史不可多得的原始资料集,它的学术价值要高于《智𫖮传》和《别传》。

第三节　灌顶的天台思想

灌顶因将主要精力花在记录和整理智𫖮学说方面,他自己的佛学理论创建并不特别明显。但考察他自撰的有关著述,还是可以看出与智𫖮的有所不同。

灌顶著有《天台八教大意》,用以解释智𫖮的《四教义》。在《天台八

教大意》中，灌顶就天台的判教学说提出了与智𫖮不尽相同的意见，其中已有“化仪四教”和“化法四教”之说。他认为：“前佛后佛，自行化他；究其旨归，咸宗一妙。佛之知见，但机缘差品，应物现形，为实施权，故分乎八。”（《天台八教大意》）顿、渐、秘密、不定，系“化之仪式，譬如药方”；藏、通、别、圆，系“所化之法，譬如药味”。同时又说：“同听异闻、互不相知，名秘密教；同听异闻、彼彼相知，名不定教。秘密、不定，名下之法，只是藏、通、别、圆，佛世逗机，一音异解。”这是他把秘密教为判教内容之一单独列出，从而为后人“五时八教”之说的成立提供了条件。

不久，在湛然的《法华玄义释签》等著作中，则已有“五时八教”之说。《法华玄义释签》卷一说：“种种道者，即两教因人，别教教道。五时八教，故云种种。”

其后又有高丽谛观著述《天台四教仪》，他在该书中将五时与五味一一相对，并认为“是为五时，亦名五味”；同时他又将五时与化仪四教配合，宣称智𫖮判教的核心就是“五时八教”，说：“天台智者大师，以五时八教，判释东流一代圣教，罄无不尽。”以此为契机，五时八教成为后世天台宗人判教的基本内容。

“五时八教”中的“五时”源于“五味”，属于对“五味”根机说的改造，强调从佛说的时间先后顺序上划分各类经典，以此判断经典的优劣高下①。“八教”分为“化仪四教”和“化法四教”两部分。化仪四教是对“三种教相”的发展，即在原来“不定”教中分出秘密、不定两种，合顿、渐两教而为四教。化法四教即相当于原来“四教义”之藏、通、别、圆。后世学者又在上述这些新的说法的基础上，对五时与化仪四教、化法四教之间的关系，作了许多烦琐复杂的解释。

但若将“五时八教”说视为智𫖮原本的判教思想，则显然是一种

---

① 此优劣高下顺序为：一华严时，二鹿苑时（说四阿含），三方等时（说维摩、思益、楞伽、楞严、三昧、金光明、胜鬘等经），四般若时（说摩诃般若、光赞般若、金刚般若、大品般若等诸般若经），五法华涅槃时。

误会。

智顗的判教，着重指出作为“判教大纲”的“三种教相”：“一，根性融不融相；二，化导始终不始终相；三，师弟远近不远近相。”(《法华玄义》卷一上)这是他站在《法华经》立场上，为《法华经》与其他经典作出区别。他分别从根机、佛意、本迹三个角度，说明《法华经》的优势所在，其中“化导始终不始终”(佛意)是重要的一环，因为它反映了佛的真实教意，是佛的全部教法形式的概括。根据这一概括，提出了顿、渐、不定三种教相。

智顗的“不定教”是相对于顿教、渐教而言的，它的特点是“处处皆得见佛性”。其理论依据是佛的“一音说法”，其实践原理是五味根性。五味置毒，即众生不论根性如何，皆有实相之智，随时而发，随处成佛。因此，“不定”者，既非顿，又非渐；既是顿，又是渐；既在顿渐之外，又在顿渐之内。

智顗虽曾将不定教划分为“显露不定”和“秘密不定”两种，但他从未将“秘密”专作一教判释。

至蕅益智旭之时，他对历代相承的天台“五时八教”说公开提出异议，试图恢复智顗教相判释的本来面目。他的《教观纲宗》表达了以下几个主要观点。

首先是坚持教观统一的基本原则。书名本身就表明了这一观点。在他看来，五时八教之说偏于教门而忽视观门，背离了当年智顗的思想原则。《教观纲宗》开宗明义指出：“佛祖之要，教观而已矣。观非教不正，教非观不传。有教无观则罔，有观无教则殆。”

其次是重视五味根机说。他认为，五时说列论佛陀说法时间先后，如十二年说三乘别教，八年说《方等》、三十年说空宗《般若》等，皆属讹传，“为害甚大”。因为佛陀一代“随宜闻者即说”，既不分前后，也不论时间，只因众生根机之别，而悟解有先后。“如来说法，神力自在，一音异解，岂容思议？又有根稍利者，不必具历五味。”故应以五味判释，反对五时之说。

第三是主张以三观配合三教，不立秘密教。认为，“秘密教，互不相知，故无可传”。与顿、渐、不定三教相应的观法也只是三观：“盖秘密教，既不可传，故不可约之立观。设欲立观，亦只是顿、渐、不定。”（《教观纲宗》，《大正藏》卷四六）

灌顶在天台判教方面，也曾有自已的独特贡献。他通过《大般涅槃经玄义》、《大般涅槃经疏》的著述，在智顗五时判教的基础上，将《法华经》、《涅槃经》进一步作出统一安排。

天台宗以《法华经》为宗经，但为了与当时的涅槃学者相调和，智顗有意识将《法华经》与《涅槃经》共同置于第五时佛说。同时，为合理安排《法华经》和《涅槃经》，保证两经在五味譬中醍醐味的并列地位，智顗还提出“前番五味”和“后番五味”的判教。所谓“前番五味”，指经由《华严》、《阿含》、《方等》、《般若》等，至于《法华》，而以《法华经》为五味中的后教后味。“后番五味”则指于《法华》中未得入者，更以《般若》淘汰，令于《涅槃》中悟入。故《涅槃经》也是后教后味（见《法华玄义》卷一〇下）。这样的安排，既提高了《法华经》的地位，又不至于冷落了当时教界普遍重视的《涅槃经》。

但在具体论述时，智顗对这两部经实际上有所区别。他说：“若《涅槃》在后，略斥三修，粗点五味。亦不委说如来置教原始、结要之终。”他认为，从《华严》到《涅槃》，“凡此诸经，皆是逗会他意，令他得益。不谈佛意，意趣何之”？这意味着，《涅槃经》还不是最高、最圆满的教法。相反，《法华经》则是佛说的究竟，他说：“当知此经，唯论如来设教大纲，不委微细纲目。”（见《法华玄义》卷一〇下）

智顗创立天台宗，是以《法华经》为中心展开的。智顗判教的根本意图，是要在全面调整和合理安排各种佛教经典的同时，突出《法华经》的崇高地位。但是，《涅槃经》有关涅槃佛性思想的传播，正在结束着魏晋般若学统治的历史，把对般若性空的研究转入涅槃佛性之有的肯定。《涅槃经》在南北朝后期已受佛学界普遍重视，直至隋唐，佛性学说始终

占有重要地位,这是智顗时代面临的新课题。

据统计,自北魏中叶至隋初,研究《涅槃经》的学者不下数十家。如昙准听说南朝僧宗善涅槃之学,特意南下寻访,后感“南北情异,思不相参”,乃独自开讲(见《高僧传》卷八《僧宗传》)。慧光是地论学相州南派的创始人,他曾著《涅槃经疏》,在判教中将《涅槃经》与他所宗的《地论》置于同等重要地位。一般地说,北方地论师兼讲《涅槃经》,往往在判教时将《涅槃经》判为渐教而置于《华严经》之下。后来也正是由于地论师力量的不断壮大,北方涅槃师才逐渐削弱。

南北朝后期,梁武帝不仅亲自讲述《涅槃经》,并撰著《制旨大涅槃经讲疏》,而且钦命佛教学者为《涅槃经》广作注释。《大般涅槃经集解》七十二卷集录了道生、僧亮、法瑶、昙济、僧宗、宝亮、智秀、法智、法安、昙准等当时十余家著名涅槃学者的学说。在有关判教中,大多有意提高《涅槃经》的地位,将该经判为究竟。智顗在确立《法华经》中心地位的同时,给予《涅槃经》以特殊地位,反映了涅槃佛性思想在当时的广泛影响这一实际形势。

灌顶沿着智顗的思路,在对《法华经》与《涅槃经》的调和方面作了更有效的努力。周叔迦先生说:“《大般涅槃经》者,扶律谈常,为显本之极教。智者弘教,但疏《法华》,未及《涅槃》。章安依智者义,作《涅槃玄义》及疏。”灌顶之《大般涅槃经疏》,“其释经大意,谓涅槃之教,为五时终极,味属醍醐,宗归秘藏,体称常住。以为如来施化,非生现生而毕竟无生,法王示寂,非灭现灭而常住不灭。不遗墙壁瓦砾之偏以明佛性,一贯藏通别圆之众而说真常。”[①]认为此疏对天台教义的发挥有一定意义,对湛然的佛性学说也有启发作用。

灌顶面对当时涅槃佛性思想的广泛提倡,对《大般涅槃经》的实际地位有更多的认识。他说:

---

① 《周叔迦佛学论著集》,中华书局 1991 年版,第 1008 页。

今此大经，为欲开通往昔教门，显发如来方便密义，故于娑罗双树，大师子吼。师子吼者，名决定说。决定说者，说一切众生悉有佛性。如来毕竟不入涅槃；不入涅槃，即是入于无上大乘大般涅槃。（《大般涅槃经玄义》卷上）

大般涅槃者，“金刚宝藏，满足无缺，不纵不横，不并不别，微妙秘密，以当其体。常住不变，恒安清凉，不老不死，以当其宗。置毒佛性，遍五味中，味味杀人，震大毒鼓”。这可以说是灌顶重视《大般涅槃经》的原因。

为统一对涅槃佛性的认识，灌顶在智顗一念三千实相学说的基础上，展开对涅槃体的新解。《大般涅槃经玄义》卷下说：

古来复约三性明涅槃体，言佛地一向是善性，一向非恶性，无记性亦有亦无，云云。光宅云：常住佛果有两种无记，一知解无记，二果报无记。……开善、庄严并言佛无无记，唯一善性。知解无记有多释。庄严云通善性。开善云通三性，在阐提是恶，在佛是善，在余人是无记。……今明涅槃体者，上来释名论无，无一切方便；论绝，绝能绝所。名下妙理，宁可思议？……当知其体非色非声，非因非果，非一非异，非诸声闻缘觉所知，亦非十住能了了见。

他认为，涅槃之体不可以善、恶、无记等表述，即其本质是不可说的。但为了方便，他约性净涅槃、法身德、一谛、不生不生、正性五个方面强言之。灌顶以“性净”解释涅槃体云：

性净者，非修非得，非作业，非与业，本自有之，非适今也。冲湛寂静，不生不灭，虽在波浊，波浊不能昏动，犹如仰观虚空月形，五翳不能翳；虽复随流苦酢，其味真正，停留在山；虽没肤中，浓血之所不染，故名性净涅槃也。此三涅槃，不可相离，即三而一；不可相混，即一而三；虽复一三，即非一三；虽非一三，而复一三。……专据性净以当其体，指于圆净即是其宗，方便善巧以为其用，作此分别即是其教。虽复分别，都是一法，所谓大乘大般涅槃。（《大般涅槃经玄义》

卷下）

他又以“正性”解释涅槃体云：

> 当知五性亦非条别，即一而五，即五而一；一而不混五，五而不离一。不可思议，不可说示，强欲分别，令易解故。指果果性为名，指正性为体，指因因性、果性为宗，指因性为用。作此分别五性为教，虽复分别，只是一法，更无差别。（《大般涅槃经玄义》卷下）

“五性”指正性、因性、因因性、果性、果果性。五性只是方便之说，实际上只是一法，并无什么差别。这一切，都属于“不可思议”的范围。

很显然，灌顶这样解释涅槃体，既是为了承认和突出《涅槃经》的地位，又有助于在实相学说的基础上将所有涅槃学说统一起来。

智颢《四教义》以《华严》、《涅槃》、《法华》为圆教所属经典，但《华严》、《涅槃》与《法华》的实际地位并不完全平等。在他看来，唯有《法华》是纯圆之教，而《华严》、《涅槃》则非纯圆之教。他在确保《法华》圆教特殊地位的同时，又给《涅槃》留下高于其他诸经的位置，说：“《法华经》开权显实，正直舍方便，但一圆教。《涅槃经》具足四教，成五味义。”（《四教义》卷一）《法华经》作为究竟一乘真实之教，唯一纯圆；《涅槃经》虽然不在纯圆之位，但以方便五味具足四教，令一切众生皆入涅槃。这就是说，两经所重不一，各具优劣，但毕竟一者究竟，一者方便。

灌顶试图进一步对《法华》（天台学）和《涅槃》（涅槃学）加以统一，所以有意识高度评价涅槃佛性学说。他在《大般涅槃经玄义》卷下说：

> 宗本者，诸行皆以大涅槃心为本，本立道生，如无纲目不立，无皮毛靡附。涅槃心为本，故其宗得立也。宗要者，行之宗要，要在于常，行会于常，能显非常非无常，如七曜之环北辰，似万川之注东海。
>
> 圆教者，即事而理，一教一切教，一切教一教，非一非一切，不可思议，随佛自意，是佛境界。……菩萨大涅槃心修，即是圆心，圆心为本，行于众行，从浅至深，届极而止。

夫众生不见佛性，智手指㧑，或作大说，或作小说，或诃责说，或教化说，或定天性说。众生若见佛性，则静乎双树，指㧑毕矣；息教二河，法流竭矣；如牛出乳，极至醍醐。诸佛布教，极于见性。今经是最后之说，喻被醍醐，一切诸药悉入其中，叹于横广；在四味之上，叹其竖高。故此经处处叹教不可思议，只是叹于上妙之乳，常住二字，最后新伊，极圆之教，醍醐妙味耳。

上述文字的意思是说，《涅槃经》所说的涅槃佛性学说，是众生一切思想行为的终极目的，众生修行由浅入深，以入涅槃为极致，所以《涅槃》与《法华》一样，是极圆之教。这种说法，与当时佛教各派系对涅槃佛性论的重视相适应。基于这样的理解，灌顶对当时种种涅槃佛性观点展开批判和吸收。

在《涅槃经》之《鸟喻品》中，曾有二鸟双飞双行（双游）的比喻。时人对此作出各种解释，或认为喻在“观生死无常，不识涅槃常”，或认为喻在“观涅槃常，不识生死无常”。灌顶则从生死涅槃的中道原理出发指出：“一鸟穷下之生死，一鸟穷高之涅槃，升比硕乖，双游不显。假令二鸟但双游下，不双游高，游高不游下，双游不成。即是两法共起，乃曰双游。”按照这一理论，可以确认，“两常俱起，乃是二雄俱飞。两无常起，乃是二雌并飞。与譬相背，双游不成”。这就是说，将生死与涅槃作对待，视生死为无常或视涅槃为常，并非二鸟双游的本意。只有将生死与涅槃作辩证的认识，才能正确理解《涅槃经》所谓的“二鸟双游”。是故：

今言双游者，生死具常、无常，涅槃亦尔。在下在高，双飞双息，即事而理，即理而事；二谛即中，中即二谛；非二与中，而二与中。是则双游义成，雌雄亦成。事理双游，其义既成，名字观行，乃至究竟，双游皆成，横竖具足，无有缺减。（《大般涅槃经疏》卷一二）

在灌顶看来，“二鸟双游”的二鸟，应如鸳鸯之雌雄二鸟，若非雌雄二鸟，则不得双飞。这一看法具有矛盾对立统一的意义。而根据这一矛盾对

立统一观念,也就能成立“事理双游”,乃至实现一切矛盾的对立统一。显然,它表现为灌顶对涅槃学说的深刻理解,其用意在于否定各种似是而非的涅槃观,落实到中道实相学说基础上来。

在《大般涅槃经玄义》卷下,灌顶还就善恶问题从中道实相原理角度加以提升。他说:

> 常无常双用者,俱亡二边,如《鸟喻品》中说,即是一时双用也。前后倒泻,即是异时偏用。宜一时,即并用;宜前后,即单用。不必一种,用自在故,善恶双用。

这里,灌顶强调的是在实相原理下的善恶自在之用。通过善恶“平等皆摄,巧妙施用”,必当“游诸世间,作大利益”。

可以认为,灌顶对《涅槃经》思想的发挥,将智顗有关《法华》、《涅槃》同醍醐的意见作了新的解释,使《涅槃经》的地位得到进一步提高,这符合当时人们对佛性学说的普遍兴趣,也为后人对涅槃佛性的探讨提供了新的素材。灌顶通过对涅槃佛性学说的新解,不仅丰富了天台宗的学说,而且团结了佛教内部涅槃学学者,从而保证了初期天台宗的巩固和发展。

第六章　天台的“中兴”功臣——湛然

第一节　灌顶之后的天台传承

按照天台宗人自己的解释，灌顶去世后，继承灌顶事业的是智威。

智威（？—689），俗姓蒋，缙云（今属浙江）人。家世业儒，颖脱尘蒙，心游物表。偶受梵僧之教而往石城寺学天台佛教，拜章安灌顶为师，求请心要。“既而得一融道，体二居宗，定慧方均，寂照相半，虽云自了，急在利他。”（《宋高僧传》卷六《智威传》）相传他是徐陵后身，故天与多能，富有辞藻。后以法眼付授慧威。

慧威（634—713），字天宫，俗姓刘，婺州东阳（今属浙江）人。“总角之年，露其旧习，抉开爱网，径入空门。不滞一方，仍参三益。”（《宋高僧传》卷六《慧威传》）闻缙云智威禅师弘传天台禅法，乃“裹足造焉。刻志忘劳，睹威墙奥，一日千里，罔不推称，至有成业，时谓小威”。但因他“乐静居山，罕交人事”，故“指教门人不少”，而杰出者仅左溪玄朗一人而已。又史载他“尝修止观，匪弃光阴；说与行而并驰，语将默而齐贯。落落然，汪汪然”（《慧威传》）。

玄朗（673—754），字慧明，俗姓傅，婺州东阳人。双林大士傅翕的

六世孙。九岁出家,师授其经,日过七纸。则天如意元年(692),敕度配清泰寺。曾师事光州岸律师,受具足戒,专攻律范。又博览经论,搜求异同,尤切《涅槃》。后往会稽妙喜寺,与印宗禅师商榷秘要,虽互相述许,而大旨未周。又闻天台佛教可以"清众滞"、"趣一理",乃诣东阳天宫寺慧威法师。"朗亲附之。不患贫苦,达《法华》、《净名》、《大论》、《止观》、《禅门》等,凡一宗之教迹,研核至精。"(《宋高僧传》卷二六《玄朗传》)后又依恭禅师,重修观法,博达儒书,兼闲道宗,无不该览。"虽通诸见,独以止观,以为入道之程,作安心之域;虽众圣继想,而以观音悲智,为事行良津。游心十乘,谛冥三观;四悉利物,六即体遍。"(《玄朗传》)

玄朗晚年"诲人不倦,讲不待众","虽致心物表,身厌人寰;情捐旧庐,志栖林壑。唯十八种、十二头陀"。乃隐居于左溪之岩穴,独坐一室,积三十余年,因以"左溪"自号。史载他生活极其简朴,"食无重味,居必偏厦。非因寻经典,不燃一烛;非因觐圣容,不行一步。其细行修心,盖徇律法之制,遂得远域沙门、邻境耄耋,拥室填门,若冬阳夏阴,弗召而自至也"(《宋高僧传》卷二六《玄朗传》)。临终前谓门人曰:"六即道圆,万行无得,戒为心本,汝等师之。"(《天台九祖传》)

玄朗撰有《法华科文》二卷。传法门人有十二,如衢州龙丘寺道宾、净安寺慧从,越州法华寺法源神邕,常州福业寺守真,苏州报恩寺道遵,明州大宝寺道原,婺州开元寺清辩等,而以荆溪湛然为嫡传。另有法融、理应、纯英等新罗弟子多人。

灌顶之后的二传(智威、慧威),均无明显建树,致使天台宗仅能维持其生存局面。时至玄朗,似有转机的迹象。玄朗有志于发扬天台教义,对天台佛学及儒、道各家之学均有所研究,其传法弟子众多,从而为后来的天台佛教"中兴"作了铺垫。史称,因玄朗的刻苦经营,"天台之教鼎盛,何莫由斯也!"(《宋高僧传》卷二六《玄朗传》)晚年以三观玄旨传授湛然,终使天台佛学得以发扬光大。

第二节　湛然生平及其著作

湛然(711—782),俗姓戚,世居常州荆溪(今江苏宜兴南)。"家本儒墨",自幼便有超俗之志。年十七,游历浙东,寻师访道。年二十余,受学于左溪玄朗。玄朗知是道器,授以天台止观。此后以处士身份传道,"学者悦随,如群流之趣于大川"(《宋高僧传》卷六《湛然传》)。天宝七年(748),于荆溪净乐寺出家。后往越州昙一律师处,广寻持犯开制之律范。复于吴郡开元寺敷行止观。玄朗去世(754)后,湛然乃"契密藏,独运于东南"。他分析当时佛教各宗的形势说:

> 智者破斥南北之后,百余年间,学佛之士莫不自谓双弘定慧,圆照一乘,初无单轮只翼之敝。而唐以来,传衣钵者起于庾岭,谈法界、阐名相者盛于长安。是三者皆以道行卓荦,名播九重,为帝王师范,故得侈大其学,自成一家。(《佛祖统纪》卷七)

意思是说,在智顗建立止观学说体系后的百余年间,天台双修并重之说为学佛之士所普遍尊崇。但是,随着禅宗("传衣钵者")、华严宗("谈法界者")、唯识宗("阐名相者")的兴起,且各自"侈大其学",遂使天台宗的优势丧失殆尽。因此,湛然决心中兴天台佛教。他对门人说:"道之难行也,我知之矣。古先圣人,静以观其本,动以应乎物;二俱不住,乃蹈于大方。今之人或荡于空,或胶于有,自病病他,道用不振。将欲取正,舍予谁归?"(《宋高僧传》卷六《湛然传》)在湛然看来,天台止观学说受屈的原因,主要是他宗的崛起和混滥,"讲华严者唯尊我佛,读唯识者不许它经,至于教外别传,但任胸臆"(《佛祖统纪》卷七)。其实,他宗之说都远逊于天台教义,是对天台圆教思想的倒退。于是,他慨然以中兴天台为己任,不遗余力破斥他宗之异解。史载他"大启上法,旁罗万行;尽摄诸相,入于无间。即文字以达观,导语默以还源。乃祖述所传章句,凡十数万言。心度诸禅,心不逾矩;三学俱炽,群疑日溃"(《湛然传》)。

通过湛然的毕生努力，天台止观教义终于重行于世，“一家圆顿之教悉归于正”（《佛祖统纪》卷七），天台一宗也得以“焕然中兴”。湛然因此而成为天台宗历史上的杰出人物。

天宝末、大历初(756—766)，玄宗、肃宗、代宗曾先后下诏连征，湛然均托疾固辞不就，一意开创天台佛学新局面。“当大兵大饥之际，揭厉法流，学徒愈繁，瞻望堂室，以为依怙”，湛然“慈以接之，谨以守之，大布而衣，一床而居，以身诲人，耆艾不息”（《宋高僧传》卷六《湛然传》）。

湛然初住兰陵（今江苏武进）期间，曾与江淮名僧四十人同礼五台山，遇不空三藏之门人含光。含光问曰：“顷从不空游历天竺，见梵僧云：闻大唐有天台教迹，可以识偏圆、简邪正、明止观，可能译之至此土耶？”这一经历使他深有感触，乃感叹道：“可谓中国失法，求之四维。”从而也增强了复兴天台佛教的信心。

建中三年(782)，湛然示疾于天台山佛陇道场。临终时语门人曰：“道无方，性无体，生欤死欤，其旨一贯。吾归骨此山，报尽今昔，要与汝辈谈道而诀。夫一念无相谓之空，无法不备谓之假，不一不异谓之中。在凡为三因，在圣为三德；爇炷则初后同相，涉海则浅深异流。自利利人，在此而已。”这段遗言的中心，不离一心三观、一念三千的天台教旨，由此可见他始终将弘扬天台佛学作为自己的神圣使命。

湛然门人有道邃、行满、元浩等三十九人，从学者尚有华严学者澄观，儒家学者梁肃、李华等数十人。

对于湛然在复兴天台佛教方面的功绩，前人早有评说。梁肃曾撰湛然碑铭曰：“圣人不兴，其间必有命世者出焉。自智者以法传灌顶，顶再世至于左溪，明道若昧，待公而发。乘此宝乘，焕然中兴。……师严道尊，遐尔归仁，向非命世而生，则何以臻此？”（《宋高僧传》卷六《湛然传》）梁肃又撰《修禅道场碑铭》曰：“灌顶传缙云威禅师，禅师传东阳；东阳与缙云同号，时谓小威。小威传左溪朗禅师。自缙云至左溪，玄珠相付，向晦宴息而已。左溪门人之上首，今湛然大师，道高识远，超悟辩达，凡祖

师所施之教，形于章句者，必引而申之。后来资之以崇德辩惑者，不可悉数。"灌顶之后，天台佛教晦而不明，待荆溪湛然出世，辟他教之说，继智𫖮大师之学，创立天台新义，方使天台一宗"焕然中兴"，传承不绝，与华严、唯识、禅、律诸宗并驾齐驱，为繁荣唐代中国佛教事业作出贡献。

湛然认为，天台宗之所以在唐代前期一蹶不振，原因之一是受到禅、华严、唯识三宗学说的威胁。三宗学说各有千秋、特色鲜明，而天台宗则因无人提倡而逐渐失去特色。他清醒地意识到三宗学说各自已经确立的实际地位，从而对三宗领袖人物的学识和胆略表示景仰。湛然曾指出，三宗大家"皆以道行卓荦，名播九重，为帝王师范，故得侈大其学，自成一家"。所以，若要复兴天台佛教，就必须在"舍予谁归"的大无畏精神的基础上，发扬智𫖮大师的天台教义，围绕天台哲学的重要议题——心性学说，建立新的理论体系。湛然通过自己撰写的大量著述，出色地实现了这一目的。

关于湛然的著作，据《湛然传》所载，他"平日辑纂教法，明决前疑，开发后滞，则有《法华释签》、《法华疏记》各十卷，《止观辅行传弘诀》十卷，《法华三昧补助仪》一卷，《方等忏补阙仪》二卷，《略维摩疏》十卷，《维摩疏记》三卷，《重治定涅槃疏》十五卷，《金錍论》一卷，及《止观义例》、《止观大意》、《止观文句》、《十妙不二门》等，盛行于世"。他"祖述所传章句，凡十数万言"。

湛然著作颇丰，实际远不止"十数万言"。经粗略考证，他的主要著作有：

《法华玄义释签》二十卷；

《法华文句记》三十卷；

《止观辅行传弘诀》四十卷。

以上三种属于对"天台三大部"的注释性著述，严密地阐述和发挥了智𫖮的止观学说。此外尚有：

《止观义例》二卷；

《止观大意》一卷；

《十妙不二门》一卷；

《金刚錍》一卷；

《略维摩疏》十卷；

《净名疏记》六卷；

《始终心要》一卷；

《法华经大意》一卷；

《法华五百问论》三卷；

《法华三昧行事运想补助仪》一卷；

《摩诃止观辅行搜要记》十卷；

《华严经愿行观门骨目》二卷；

《重治定涅槃经疏》十五卷；

《观心诵经记》一卷；

《授菩萨戒仪》一卷等。

尚有传为湛然所著，而今已散佚不可考者，计六七种。

湛然之后，天台宗传入日本。九世纪初（约 804 年），日僧最澄（767—822）在研习由鉴真带去的天台典籍后，因生敬仰之心，携弟子义真入唐求法。在天台山，他从（湛然弟子）修禅寺的道邃和佛陇寺的行满修学天台教观，并从道邃受菩萨戒。最澄回国后，以比睿山为中心弘扬天台教义，建立日本天台宗。基于最澄弘法的成就，在他去世后，天皇谥号"传教大师"。在平安时代（784—1192），日本天台宗与真言宗并行发展，史称"平安二宗"。十三世纪时，日僧日莲根据此宗所依的《法华经》，另创日莲宗。

第三节 "无情有性"学说

湛然对天台学说的最大贡献，是把智顗的"性具善恶"说发展为"无

情有性"说。

唐中期后，佛教各宗派普遍把一切诸法归结于自心，这样，万法唯心的思想被推到了极端，朝着唯心的方向已没有什么发展的余地，于是佛学出现了一种由众生有性到万物有性思想发展的倾向。湛然"无情有性"说的提倡，既把握了时代佛教的脉搏，又不失时机地宣传了自智𫖮起一以贯之的心性学说，把隋唐佛教的佛性论探讨推向顶峰。

"无情有性"说的佛学基础是智𫖮的"性具善恶"说。智𫖮论性具善恶，首先从十界互具、一念三千的"性具实相"说出发，将善恶归结为中道佛性原理下的相即平等，主张"一色一香，无非中道"。其次，智𫖮又把佛性分为正、缘、了"三因"，名"三因佛性"，并借助中道实相，提倡"三因互具"，把三因与空、假、中三谛相联系，说明既然缘、了二因具善恶，那么正因也应具善恶。湛然根据智𫖮所创的"性具实相"原理，又吸收《大乘起信论》的"真如随缘"思想，建立了"诸法真如随缘而现，当体即是实相"（《法华玄义释签》卷二）之说。这一"当体实相"说比智𫖮的"性具实相"说更能直接有效地解释性具善恶说。同时，湛然又运用智𫖮"三因佛性"说，重申性具善恶思想。他说：

> 一家圆义，言法界者，须云十界即空、假、中，初后不二，方异诸教。若见《观音玄》文意者，则事理、凡圣、自他、始终、修性等意，一切可见。彼文料简缘、了，中云：如来不断性恶，阐提不断性善，点此一意，众滞自销。以不断性善故，缘、了本有。彼文曰：了是显了，智慧庄严；缘是资助，福德庄严。由二为因，佛具二果；元此因果，本是性德。性德缘、了，本自有之。今三千即空，性了因也；三千即假，性缘因也；三千即中，性正因也。是故他解唯知阐提不断正因，不知不断性德缘、了。故知善恶不出三千。彼又问云：既有性德善，亦有性德恶不？答：具有。问：阐提与佛，断何等善恶？答：阐提断修善，但有性善在；如来断修恶，但有性恶在。问：性德善恶，何以不断？答：性德但是善恶法门，故不可断，一切世间无能毁者。如魔烧经卷，岂

能令于性法门尽？纵烧恶谱，亦不能令恶法门尽。（《摩诃止观辅行传弘诀》卷五之三）

在他看来，性具善恶说本身就是对佛学的创新，是破除传统佛学中诸多疑难的要点，功德无量。

湛然以这种性具善恶说，集中批判了华严宗“但理随缘”、“缘理断九”的性起说。《十不二门指要钞》载湛然语曰：“他宗不明修性，若以真如一理名性，随缘差别为修，则荆溪出时甚有人说也。故知他宗同极，只立性起，不云性具，深可思量。”（知礼《十不二门指要钞》卷下，见《大正藏》卷四六）意思是说，华严宗的性起说，只是以真如名性，随缘名修，是一种浅显的佛性论；而天台宗的性具说能独树一帜，高出各宗佛性论。湛然又概括两家佛性论的主要区别，认为，性具善恶说主张佛界与九界互具，故“妄体本真”、“达妄即真”，妄心也可成佛；而性起说因主张佛界与九界隔历，故须断九界修恶，灭无明尽方入涅槃，唯真心能成佛。

根据这种区别，湛然针对华严宗只承认“有情有佛性”之说，提出了“无情有性”说。他说：“余患世迷，恒思点示。是故呓言：无情有性。”（《金刚錍》）所谓“无情有性”，意为不但有情众生都有佛性，而且就连没有生命的无情之物如墙壁瓦石等，也都有佛性，都能成佛。

从释迦牟尼时代起，佛教在传统上一向认为，成佛是“有情”众生的事；“无情”之物没有意识、感觉、思维等活动能力，所以无佛性可言，更无成佛之事。湛然“无情有性”说的提出，打破了传统看法，是佛教思想史上的重要事件。

“无情有性”说集中体现于《金刚錍》中。《金刚錍》借梦中呓语提出“无情有性”，又假设宾主问答形式予以具体阐述。

首先，湛然认为，有情有佛性、瓦石无佛性等说法，那只是经文的方便之说。他举《涅槃经》为例，说经中关于佛性，有多种说法，其中《迦叶品》云：“古佛性者，所谓十力、无畏、不共、大悲、三念、三十二相、八十种好。”这些都是佛所具备的。如按这种解释，非但瓦石无佛性，就连一切

众生也无佛性:"子何不引此文,令一切众生亦无,何独瓦石?"但若依理而论,则终无异辙,世间诸法皆有佛性。正如《迦叶品》又说:"众生佛性,犹如虚空,非内非外。"佛性既如虚空,无所不收,无所不该,则"岂隔烦恼及二乘乎"?"安弃墙壁瓦石等耶"?

其次,湛然又据智𫖮藏、通、别、圆四教说,提出"无情有性"说是大乘圆教(天台宗)有别于其他三教的圆融之谈,是高于权教的特殊教义。他说,若依小乘,则有无情之名;若依大乘,则有佛性之语。愚者因为不懂得大小乘的融通,故而"弃《涅槃》虚空之喻,不达修性三因离合,不思生佛无差之旨,谬学传习无情之言,反难己宗唯心之教",将"无情"与"佛性"分离。他又说,《法华》之前的藏、通、别教"可云无情,不云有性";而圆教"始末知理不二",故"心外无境,谁情无情"?乃至"举足修途,皆趣宝渚;弹指合掌,咸成佛因"。这实际上是根据智𫖮所立天台圆教的"一念三千"说,来论证无情有性。所以他接着又说:"实相法尔,具足诸法;诸法法尔,性本无生。故虽三千,有而不有,共而不杂,离而不分。"三千皆为实相,无情之物自然具足佛性。

第三,湛然又以智𫖮的三因佛性说来加以论证。他认为,说有情众生具有佛性而否认无情之物也有佛性,那是以正因为佛性,属于权教之说,不达修性三因离合。若据天台圆教之说,则应该是三因互具,即正、缘、了三因并是佛性。天台佛教以空、假、中三谛喻了、缘、正三因,将一切假名设施视之为缘因,而缘因也是佛性;既然如此,则没有理由说无情无佛性,同时,湛然又对正因佛性与无情有性加以会通,说:

> 此全是理性三因,由未发心,未曾加行。故性缘、了,同名正因,故云众生皆有正性。既信己心有此性已,次示此性非内外、遍虚空,同诸佛等法界。既信遍已,次示遍具。既同诸佛等于法界,故此遍性具诸佛之身。(《金刚錍》)

缘、了同名正因,众生皆具正性,而正性非内外、遍虚空,则无情也应具正

因佛性。按照这一说法，说众生有佛性，是信法入门的方便，究竟而论，则应是诸佛等于法界，无情之物悉具诸佛之身。

第四，湛然运用真如佛性思想，以《大乘起信论》的真如不变随缘之义和水波关系之喻为依据，论证无情有性。《金刚錍》又写道：

> 故子应知，万法是真如，由不变故；真如是万法，由随缘故。子信无情无佛性者，岂非万法无真如耶？故万法之称，宁隔于纤尘？真如之体，何专于彼我？

真如佛性是永恒的精神实体，世界一切都是真如佛性的具体表现。真如随缘而有诸法，诸法本质即是真如。真如佛性既遍于一切处，一切处无所不在，则无情必然与有情同样具足。世界现象虽丰富多彩，但最后的精神实体只有一个，那就是真如佛性，它贯彻、融化于一切事物之中。

湛然这一观点的前提是以真如为佛性、真如即佛性。以真如为佛性，是大乘佛教普遍的认识，但湛然借此以论证无情有性，则是一种独创。湛然说："无佛性之法性，容在小宗；即法性之佛性，方曰大教。"法性又名真如、法界、实际、真性；佛性即法性，佛性也就是真如，这属"大教"之说。他又说："故今问子：诸经论中，法界、实际、实相、真性等，为同法性在无情中，为同真如分为两派？若同真如，诸教不见无情法界及实际等。……既真佛体在一切法，请子思之，当免迷教，及迷佛性之进否也。故真如随缘即佛性随缘，佛之一字即法佛也。故法佛与真如，体一名异。"既然真如恒常遍在，而佛性与真如体一名异，那么，无情有性便在理论上不容置疑。以真如佛性遍在之说来论证无情有性，可以说是湛然最有力的理论，也是最能使论敌折服的理论。

《起信论》在论述真如不变随缘时，曾以水与波的关系作比喻，意在尽管波涛汹涌，形象千变万化，但其湿性(即水)不变。湛然在论证无情有性时，也借用了这一比喻，说：

> 是则无有无波之水，未有不湿之波。在湿讵间于混澄，为波自

分于清浊。虽有清有浊，而一性无殊；纵造正造依，依理终无异辙。若许随缘不变，复云无情有无，岂非自语相违耶？

湛然的解释，强调真如之不变随缘的相即，不变即随缘，随缘即不变。或者说本质即现象，现象即本质；现象只能作为精神实体的现象而存在，所以一切无情都是真如佛性的具体表现。

除《金刚錍》外，湛然又于《止观辅行传弘诀》(卷一之二)中，从十个方面论述了无情有性学说。这十个方面是：

一者约身。言佛性者，应具三身，不可独云有应身性；若具三身，法身许遍，何隔无情！二者从体。三身相即，无暂离时，既许法身遍一切处，报、应未尝离于法身，况法身处二身常在。故知三身遍于诸法，何独法身！法身若遍，尚具三身，何独法身！三约事理。从事则分情与无情，从理则无情、非情别，是故情具，无情亦然。四者约土。从迷情故，分于依正；从理智故，依即是正。如常寂光即法身土，身土相称，何隔无情！五约教证。教道说有情与非情，证道说故不可分二。六约真俗。真故体一，俗分有无；二而不二，思之可知。七约摄属。一切万法，摄属于心；心外无余，岂复甄隔。但云有情，心体皆遍；岂隔草木，独称无情？八者因果。从因从迷，执异成隔；从果从悟，佛性恒同。九者随宜。四句分别，随顺悉檀；说益不同，且分二别。十者随教。三教云无，圆说遍有。又《净名》云：众生如故，一切法如。如无佛性，理小教权，教权理实，亦非今意。又若论无情，何独外色，内色亦然。故《净名》云：是身无知，如草木瓦砾。若论有情，何独众生，一切唯心，是则一尘具足一切众生佛性，亦具十方诸佛佛性。

这十条论证的基础，主要是真如不变随缘说，如理事关系、真俗关系、体用关系都由它演化而成。但湛然有意将这些关系纳入止观体系，则侧重表现为中道实相理论。从事上说，有有情、无情之分，但从理上说，则无

所分别,因此佛性也不存在何者具、何者不具的问题。真与俗、体与用也是这样。所以湛然又说:“于佛性中,教分权实,故有即、离。今从即义,故云:色香无非中道。此色香等世人咸以为无情,然亦共许色香中道、无情佛性。”“是则一尘具足一切众生佛性,亦具十方诸佛佛性。”(《止观辅行传弘决》卷一之二)根据三谛相即、一心三观的道理,色香即是中道,无情不别有情,所以无情万法具足诸佛佛性。

湛然论“无情有性”说,与智𫖮“说己心中所行之法门”,在思想方法上一脉相承。湛然曾批评持“无情无佛性”者,说他们拘泥于经文章句,“迷名而不知义”(《金刚錍》),就是表明自己不拘成说、发挥经义的勇气和信心。

“无情有性”说的确立,把道生“一阐提人皆得成佛”的思想又向前推进了一步。它使中国佛学与印度佛学的距离再次拉大,表现出鲜明的民族特色和时代特色。

由于“无情有性”说在逻辑上把“真如缘起”论与“涅槃佛性”论沟通起来,所以克服了佛性不具普遍性的缺点,使佛性不仅支配社会人生,而且统辖宇宙天地,包容整个物质世界和精神世界。但是,佛性范围的无限扩大,则又给佛教内部带来新的思想危机。草木瓦石也有佛性的命题,已经接近“物质能不能思维”的边缘,接近了泛神论或自然神论。佛性的自然化,使佛性融入客观自然物质,有可能使佛教自身理论走向反面。

“无情有性”说除了以智𫖮的“性具善恶”说为佛学背景外,它的理论来源,还可以上溯到《庄子》所谓“道”在稊稗、瓦甓、屎溺之说。而庄子之说又经过地论师、三论师以及牛头禅师等的阐扬,影响及于湛然。

三论学者吉藏在评论当时十一家佛性说时,就曾提出:“若欲明有佛性者,不但众生有佛性,草木亦有佛性”;“若于无所得人,不但空为佛性,一切草木并是佛性也”。他又以《涅槃经》所说“一切诸法中,悉有安乐性”等经文为理由,指出“依通门义,一切众生悉有佛性,草木亦耳”(《大

乘玄论》卷三)。只是吉藏尚未将这一思想加以系统组织和发挥。从三论宗和天台宗的学术背景和思想方法上看,后来天台宗荆溪湛然的"无情有性"说的提出,无疑与吉藏的"草木有性"说有密切关系。

据禅宗史书记载,唐初,在江左润州牛头山(在今南京西南部)一带活跃着一支禅宗派系,名牛头禅。由于牛头诸师长期受江南佛学的熏陶,所以他们曾依据三论宗学者吉藏有关"无情成佛"说的介绍,从"道无所不遍"出发,提出"草木无情,本来合道"之说。

牛头初祖法融受吉藏影响,在他的《绝观论》中曾说:"道者,独在于形器之中耶?亦在草木之中耶?"又认为,"道无所不遍也",故可说"草木久来合道"(法融《绝观论》,见《大正藏》卷八五)。所谓"草木合道"(无情合道),实际是"草木有性"(无情有性)的变通说法。在后来的禅宗史书中,"青青翠竹,尽是法身;郁郁黄花,无非般若"之说,就成了牛头禅的重要思想特色,其中含有泛神论的意义。牛头禅的"无情合道"说不仅为湛然的"无情有性"说提供了思想资料,而且也对后期禅宗的某些派系产生影响,如曹洞宗之祖良价禅师就曾受南阳慧忠"无情说法"之说的启发而有所悟入。

就佛教理论的展开而论,"无情有性"说的提出,也可以看作是佛教心性论逻辑发展的必然结果。早在湛然之前,唐代华严学者李通玄已沿着凡圣平等的思路作逻辑展开,在将它推至极端的过程中,首次提出无情有性、无情成佛的观点。

李通玄推崇《华严经》,认为其他经典只属"化佛权教","说有情有佛性,无情无佛性,一切草木不能成道、转法轮",《华严经》作为"越情实教",无所谓有情、无情之分,在"一真智境界"中"无成佛者,无不成者"。他又认为:

> 夫有情、无情者,此是依业说。夫论成佛者,非属业故。若非属业者,即非有情、非无情故。何得于出情法上计言,有成佛、不成佛耶?彼有情、此无情者,是业收,非佛解脱故。岂将自己情业之系,

> 作如是卜量，情与非情、成与不成？如经所说，是诸法空相，不生不灭，不垢不净；是法住法位，世间相常住。如是之道，为有情及非情耶？如此《华严经》中大义，本无凡圣、情与非情，全真法体为一佛智境界，更无余事。莫将凡夫情量妄作斟量，若存情系者，见有情成佛，见无情不成佛，此为自身业执，如是解者终不成佛。（《新华严经论》卷六，《大正藏》卷三六）

李通玄的立论基于佛的境界，即从佛的境界出发；在佛的境界上，既已脱离业识分别之执，自然也就无有情、无情之别以及成佛、不成佛之分。他反复说，《华严经》“直示本身本法，出超情见”；“一真法界，非有情、无情随业”，“不说情与无情二见差别”（《新华严经论》卷二）；“直论实证位，不论誓愿”，“前后情绝，凡圣一性，不论情系”（《新华严经论》卷五）。而所谓佛的境界，在他看来，与最高智慧紧密联系在一起，所以智慧能否定业识分别，否定有情无情。他说：“与三世佛同一境界，住一切智者，以智体无内外中边……于智境界不说有情、无情之法”（《新华严经论》卷二〇）；“根本一切智心，本无情动……以智为先导，非情所收”（《新华严经论》卷二三）。但是，佛毕竟是虚构的理想境界，现实中仍然存在着有情与无情的分别。李通玄把成佛主体与佛的境界化为一体，并对有情、无情不作区别，虽有强调智慧解脱的理论意义，立论起点甚高，但对众生的实践并无积极作用。

《华严经》本身未说无情成佛，李通玄的观点是对华严学说的发展。就这一点而言，他继承了中国学者自由解经的风气，有助于对佛教思想的改造和发展。

虽然湛然的“无情有性”侧重于本体论的论证，以为真如佛性融化、贯彻于一切事物，与李通玄的论证不尽相同，但其思想原则无疑与李通玄相合，或曾受到他的启发。这一命题的用意，是要克服佛性局限于众生，因而不具普遍性的缺点。但是，佛性范围的无限扩大，也给佛教带来新的思想危机。因此，禅宗的一些大师坚决反对无情有性，乃至将人从

众生中加以分离，视人的解脱为佛教最高目标，从而完成"否定之否定"的理论辩证发展过程。

禅宗成立之初，惠能曾提倡"无情无佛种"，保持着佛教的传统看法。但在惠能前后，在无情是否有佛性、能否成佛等问题上，禅宗内部以及禅宗与其他宗派之间，意见并非统一。这实际上是一个重大的理论课题。

惠能弟子神会在答牛头山袁禅师问时，明确表示："佛性遍一切有情，不遍一切无情"；"岂将青青翠竹同于功德法身，岂将郁郁黄花等于般若之智？"并且认为，"若是将青竹黄花同于法身般若者，此即外道说也"[1]。洪州禅也对牛头禅之说持否定态度，该禅系的中坚人物百丈怀海说：

> 从人至佛，是圣情执；从人至地狱，是凡情执。只如今但于凡、圣二境有染爱心，是名有情无佛性。只如今但于凡、圣二境及一切有无诸法都无取舍心，亦无无取舍知解，是名无情有佛性。只是无有情系，不同木石太虚、黄花翠竹之无情。（《古尊宿语录》卷一）

他把"无情"诠释为"无有情系"，指对于"凡、圣二境及一切有无诸法"都无取舍之情者，以与牛头禅的黄花翠竹之"无情"相区别，虽然他也说"无情有佛性"，但内容恰恰相反。

他们之所以始终反对"无情有性"说，主要是因为该说缺乏主体的日用性和能动性，容易造成对外部事物的执著。大珠慧海说："若见性人，道是亦得，道不是亦得。随用而说，不滞是非。若不见性人，说翠竹著翠竹，说黄花著黄花，说法身滞法身，说般若不识般若。"（《景德传灯录》卷六）意思是说，"黄花翠竹"之说忽视了主体的见性能动意义，易于滞着事相，不得解脱。也就是说，"无情有性"说贬低了人作为万物之灵的至高无上地位，这是不容许的。

---

① 《神会语录》，铃木大拙校订本，见石峻等编《中国佛教思想资料选编》第二卷第四册，中华书局1983年版。

最初“无情有性”说的提出，目的在于扩大佛性的管辖范围，克服佛性不具普遍性的缺点。草木瓦石也有佛性的命题，已经接近“物质能不能思维”的边缘，接近了泛神论或自然神论，有可能使佛教自身走向反面。但是，它又在无意识中贬低了人的主体地位和主观因素，将人不仅与众生共论，而且还与草木瓦石之类并提。这就容易与传统思想文化形成冲突。

禅宗从成立前后起，就对众生成佛抱有极大的热情，这与当时中国佛学界的总体看法是一致的。但是禅宗对众生成佛又有自己的独特见解。《坛经》虽然也说众生成佛，但其核心是说现实之人顿悟成佛。惠能的说法对象是人，是现实世界的僧、俗信众；他并未泛泛而谈众生成佛，而是把成佛问题落实到当下的每一社会成员，不论他的社会地位，不论他的文化程度，也不论他的过去表现。他的顿悟说，具有启发世人自力、自信、自度的积极意义，在弘扬大乘佛教智慧解脱思想的同时，也渗透了传统儒家文化的人文精神。

荷泽神会以及洪州门下坚持有情成佛，始终反对无情成佛，批驳“黄花翠竹”之说，原因也在这里，即他们都看到了惠能的真切用意。试图把“人”从一般“众生”中区别开来，重新给予特殊的地位和权利，是惠能所创禅宗的一大贡献。后来禅宗沿着这一方向不断有所发展。

义玄之师黄檗希运在《传心法要》中明确指出：“祖师西来，直指一切人全体是佛”，他的说法对象只有“今时人”、“今学道人”、“如今学道者”，没有太多的传统佛教术语。由义玄建立的临济禅进一步发展洪州禅的有关思想，他不仅反对无情成佛，而且实现了将“人”从“众生”中加以分离，把“人”作为禅学的根本的、乃至唯一的对象，把“人”的自由解脱视为学佛的最终目的。《临济录》不仅是现实社会“人”的说法和活动的生动记载，而且也是以“人”为对象的杰出讲演录，其中提到的“人”、“道人”、“大丈夫儿”、“道流”、“大德”、“听者”、“学道人”、“无依道人”、“无位真人”、“真正学道人”等概念，无一不是指向现实生活中的“人”。为此，我

们也就可以从洪州门下极力抨击的"翠竹黄花"之说中,见到更为深刻的思想意蕴了。

以下就无情、有情之争的历史意义略作分析。

从智𫖮的"性具善恶",到惠能的"无情无佛种",再到湛然的"无情有性",以及"南方宗旨"的"见闻觉知",最后到临济义玄的"大丈夫儿",是一个否定之否定的辩证发展过程,具有客观内在的逻辑性,符合思想史的一般演变规律。而其中湛然的"无情有性"说,是智𫖮"一念三千"说逻辑发展的必然结果。

智𫖮的哲学思想,具有长远和深刻的意义,预示着中国佛学一个新时代的开始。他的佛学,熔南北两地佛教思想、学术风格于一炉,意味着真正意义上的"中国佛教"的出现。智𫖮之后的宗派领袖和佛教学者,在建立自己宗派及其理论体系的时候,都必须正视智𫖮的教观统一理论和止观学说体系。他的庞大严密的哲学体系,使他成为世界级的哲学大家。智𫖮的哲学思想,虽然出自宗教神学论证的需要,在很大程度上具有经院哲学共同的烦琐倾向和虚妄色彩,但在论证过程、思想方法乃至所取结论等方面,都有一定的正确成分。他在对"一心三观"、"圆融三谛"、"一念三千"、"性具实相"、"性具善恶"等重要哲学命题的反复论证中所体现的思辨能力和学术水平,大大超过了此前中国古代所有哲学家(包括世俗的和出世的),丰富了中国哲学的内容,推进了中国哲学的纵深发展。

智𫖮的整个佛教体系,在"圆融"的旗号下,包容了革新与传统、拓展与保守的矛盾。一方面,在他的哲学和实践中,注意到了主体的地位,肯定了意识主体的能动性;另一方面,天台佛教的基本教义以及坐禅、念佛等修行方法,仍然保持了印度佛教的风貌,未能摆脱佛教传统律仪规范的束缚。神秀禅的保守性,间接受到智𫖮佛教思想中保守部分的影响,而惠能禅则在一定意义上可以看作是对智𫖮止观学说中革新部分的发展。

因囿于传统佛教的众生成佛概念,智颤在思想认识上无法达到后来惠能、洪州、临济等禅系那样的高度,即对“人”的本质作出更进一步的把握,从而使主体性无法得到高度发扬。惠能禅是中国禅学在特定历史条件下发展的必然产物,是对印度佛教作的全面改造,同时也包含着对天台止观的认真反思。惠能的佛教思想打破了智颤天台学说的圆融和平衡,它抛弃了止观体系中传统和保守的成分,坚持了其中革新和创造的因素。在哲学思辨和学说体系上,惠能无法与智颤比拟;但在思想领域,惠能有特殊贡献,是智颤所无法想象的。以惠能的主体意识发动为起点,才有后期禅宗呵佛骂祖、毁经辱教的行径。

经过惠能禅的历史性冲击,湛然意识到自己担负着发展天台哲学理论的特殊使命。的确,他所创立的“无情有性”说,在哲学理论思维上又有新的贡献,即通过哲学本体论的论证,把“性具善恶”说推到了极端,从而有助于天台佛教在唐代中叶的复兴。如他运用真如佛性说,以《大乘起信论》真如不变随缘以及水波之喻为依据,对无情有性作出本体论的论证。但是,湛然这种高度抽象的哲学思辨脱离现实太远,难以指导现实人生的具体实践。与此同时,对佛性的至高无上的尊严性的破坏,却反而为禅宗思想的发展提供了借鉴。

综上所述,在哲学理论方面,“无情有性”说无疑具有很高的抽象意义和思辨价值,对唐代佛学乃至此后中国哲学都有重要启发。禅宗一开始就对天台烦琐的哲学思辨感到厌烦,并针对其中混淆众生与万物、人类与众生的观点展开批判,但它并不以哲学论辩的手段进行,而更多地以思想斗争的方式展开。这是佛教内部两家风格的明显区别。后来的佛教历史证明,基于中国传统思想文化的特点,思想斗争比之于哲学论辩无疑更为行之有效。

哲学思辨能力的成长并不表明它在思想史上的进步。在思想史上,“无情有性”是对“性具善恶”的倒退;成佛对象由“众生”扩大至“无情”,容易脱离对“人”的自身解脱的高度关切。质言之,天台宗更多地具有哲

学史方面的贡献，而禅宗则在思想史上具有特殊的地位。

从思想史的角度看，“无情有性”说的意义仅仅在于，它为禅宗人文精神的发扬提供了反省的机会。若没有“无情有性”说，洪州禅将无法在批判中获得革新，而临济禅也将难以重新确立人的地位和尊严。禅宗洪州宗、临济宗等提倡的人的自信、自力、自强、自尊、自我解脱，不仅是时代的产物，而且也是对佛教思想史深刻反省的结果。其中包含了对现实人类境遇的关注，对人的主体意识的肯定和提升。通过对“无情有性”说的批判，一种新的人文精神正在酝酿之中。

第四节　“中兴”功臣地位的确立

湛然时代，唯识宗、华严宗、禅宗先后成立，获得发展。此三宗佛教在教义和风格上各有特色，并与天台止观学说存在分歧。湛然为中兴天台佛教，必然要在发展天台教义的同时，对各家之学展开驳论。这些驳论集中体现在《止观义例》、《十不二门》、《法华五百问论》等著作中。

玄奘、窥基创建法相唯识宗在智𫖮确立天台宗之后，而至湛然时代，该宗已趋衰落。中国的唯识学有两大系统。一是以菩提流支和真谛为首的旧译系统，他们在本质上都把诸识的最高本体归结为“自性清净心”，与当时遍及佛学界的“一切众生悉有佛性”的观念相通。二是玄奘新译所代表的系统，他所重点阐述的阿赖耶识是染、净的共同所依，无始俱生，而非纯净无染。旧译认为，“清净心”就是真如，即唯识理；新译则认为，“清净心”属“佛智”范围，是契合了真如唯识理的结果，自身并非胜义。法相唯识宗的这些有异于当时其他佛学派系的主张，给宗教实践带来许多新的特点，这就是“种姓”说和“转依”说。相传玄奘为窥基讲解唯识教义，圆测一再偷听，玄奘便允许窥基“五姓宗法，唯汝流通”（《宋高僧传》卷四《窥基传》）。这表明，“种姓”说是窥基直接受之于玄奘的理论，是法相唯识宗的独特学说。

“种姓”与“佛性”有着内在的必然联系，甚至可以说，种姓问题的实质便是佛性问题。关于佛性问题，早在部派佛教时代已有争论，大乘佛教兴起后，发展成为佛学的根本问题、中心论题。在大乘经典中，存在着两种对立的佛性论，其一认为，一切众生皆有佛性，悉能成佛；其二认为，并非一切有情都有佛性，其中一部分终不能成佛。如《华严经》、《法华经》等都主张前说，《法华经·方便品》有偈颂云：“化一切众生，皆令入佛道”；“若有闻法者，无一不成佛”。而《解深密经》、《瑜伽师地论》等则主张后说。据说，玄奘西行求法的重要原因之一，便是要弄明白佛性问题。他在前往伊烂那钵伐多国，途经迦布德伽蓝时，曾以花鬘占卜：“圣教称众生界中有一分无佛性者，玄奘今自疑不知有不？若有佛性，修行可成佛者，愿华贯挂尊颈项。”（《大慈恩寺三藏法师传》卷三）后来他接受了胜军的种子出于新熏说以及戒贤的涅槃毕竟无姓说，建立起“五种姓”学说。窥基按玄奘所说，也坚持五种姓学说。而这一种姓学说恰与天台智𫖮的佛性思想以及湛然的“无情有性”说构成矛盾。

这五种姓是指：声闻、独觉、菩萨三乘、不定、无姓有情。根据五种姓本身所具的不同性质种子，经修行便可证得不同的果位。如声闻种姓可证得阿罗汉果，独觉种姓可证得辟支佛果，菩萨三乘种姓可证得如来佛果，这不定种姓所证之果不能肯定。其中特别令人注意的是，无姓有情种姓因完全没有佛性，故将永受业报轮回之苦，一切修行无济于事。

无姓有情不能成佛之说，二乘（小乘）既入无余涅槃，决定不会归转大乘之说，与当时流行的《法华经》、《华严经》等思想有别。五种姓说表现的独断的唯心论，在很大程度上限制了人们的宗教热情，同时不可避免地受到以天台宗为首的佛教内部各派的多方责难。

公元六世纪左右，印度大乘瑜伽行派著名论师戒贤依《解深密经》卷二《无自性相品》所说“三时”，建立三时判教。他将释迦一代佛教分作三个时期：第一为小乘《阿含》时，说诸法缘生，明法有我无；第二为大乘《般若》时，阐述缘起性空的理论；第三时指《解深密经》等，说明三性三无性

的道理。这三时判教，具有深浅次第的判教意义，即初时因说诸法是有，故浅显；二时因说诸法性空，故稍深；三时说中道究竟原理，不落空、有二边，故系最高教义。中国的法相唯识宗继承这一判教思想，也以《解深密经》、《瑜伽师地论》等经典著作，判释佛陀一代佛教为有、空、中道三时：第一时有教，指《阿含经》等；第二时空教，指《般若经》等；第三时中道教，指唯识宗所依的《解深密经》等，说万法唯识。

窥基在《法华经玄赞》中，虽对《法华经》思想作了若干肯定，但基本上是站在唯识家的立场上，以《解深密经》、《摄大乘论》等经典为标准，去衡量《法华经》，并对天台教义和判教思想展开不点名的批评。

窥基根据《解深密经》所说的三时判教，说第三时的中道教是了义教，而以说法内容不同的《解深密经》与《法华经》、《华严经》属之。他说："教但三时非一、五"，"教但三者：一，多说有宗，诸《阿含》等小乘义是，虽多说有，亦不违空。二，多说空宗，《中》、《百》、《十二门》、《般若》等是。虽多说空，亦不违有。三，非空有宗，《华严》、《深密》、《法华》等是，说有为无为名之为有，我及我所名为空故。"（《法华经玄赞》卷一，见《大正藏》卷三四）将法相唯识宗所宗的《解深密经》，与华严宗所宗的《华严经》、天台宗所宗的《法华经》同时置于第三时，与天台宗的教判自然很不协调。

窥基又基于五姓各别的立场，主张三乘真实，一乘方便，这与天台学者对《法华经》的理解正相反。同时，窥基又不许真如随缘，即不许真如受熏，以为真如凝然，不作诸法；诸法之生起，全由阿赖耶识含藏的种子的现行决定。这也与天台宗一念三千等教义有别。

《法华经·方便品》云："是法住法位，世间相常住。"窥基《法华经玄赞》卷四解释这一句经文云："法住法位者，真如住在诸法之中，体性常有，名为法住。法有染净，离染得净，分位显之，故名法位。相者体性，世间本体，即是常住，真如实性，一乘体也。"意思是说，所谓"法住"，是指真如住于诸法之中，其真如体性常有；所谓"法位"，是指染净之法分位显示；所谓"世间相"，是指真如实性（故而常住）。这一解释，自然也与天台

学者有异。依智𫖮"一念三千"、"性具实相"的原理,法住的"法",指世间一切染净诸法,一切染净之法当体即是实相,故而"常住"。

对窥基《法华经玄赞》的批判,集中在湛然的《法华五百问论》中。《法华五百问论》三卷的核心,是辩明一切众生皆能成佛,还是一分不能成佛的分歧;以及一乘和三乘的权实问题的争论。它针对窥基《法华经玄赞》的有关论述,以天台的观点予以破斥。正如后人所言:"若慈恩基师专据《深密》,主张瑜伽以三时教,该括一化、三无、二有,统辖众机,其极遂至乎以一乘为权,三乘为实矣。斯旨也,始与我所弘《法华》之者,戛戛乎不相容焉,则不得不作,为《玄赞》别立一家之说也。"(慈周《重刻五百问论序》,见《续藏经》第五套第四册)

《法华五百问论》针对窥基的三时判教,提出不同意见,认为:"第一时隐密说有,未说于空;第二时者隐密说空,谓《般若》等;第三时者,显了说有,云依他圆成故也,谓《华严》等,亦显了说空,空所执性。"这种安排有悖于事实,必须加以澄清。湛然设问道:"今问《般若》之中,有圆成不?"若《般若》中无圆成实性,那么般若之智等同佛智便不能成立,《般若》所说的实相般若、如来种智、无上菩提等也就没有意义。同时,他又指出:"《解深密经》为是《法华》前耶、后耶?《涅槃》既明五时,验此既在《法华》前,道理未有深密后事。"又认为:"若言非空非有,指《华严》、《深密》、《法华》等经,《净名》、《楞伽》,摄属何教?"在他看来,"《华严经》始终只明四十二位住前,先修十梵行空,得入初住",未及"非空非有",《解深密经》也不能与《法华经》相提并论。"《法华》若与《华严》、《深密》同一教者,法相大小,及记大小,亦应合同。何故二乘于《华严》迷大,于《法华》会小,于《深密》中大小并陈?若异法同教,一切诸异,只应皆同,何须立异,而异于同?虽辨三时,又不成别,一一时中,同不成同。如是不成,其过无量。"(《法华五百问论》卷一,见《续藏经》本)这是从揭示三时说法的内在矛盾入手,强调天台宗及其所宗《法华经》的特殊地位。

对法相唯识宗的驳论并非湛然中兴天台的要务,因为法相唯识宗毕

竟没有对天台佛教构成直接威胁。真正对天台佛教构成直接威胁的是华严宗学说。湛然对华严学说，采取既吸收而又批判的态度，即相当于入虎穴而探虎子的方法。

华严宗的基本理论是"法界缘起"。法界缘起说是华严宗学者以《华严经》的"无尽圆融"思想为出发，吸收《大乘起信论》真如缘起理论，以及天台宗、唯识宗的某些观点而建立起来的。

法藏曾对华严宗的思想归纳为四个方面：三性同异义，缘起因门六义法，十玄缘起无碍法，六相圆融义（见《华严一乘教义分齐章》卷四）。前两门论法界缘起的根据，后两门述法界缘起的内容。澄观则将法藏的法界缘起思想系统化，明确提出"四法界"说。四法界的归宿是"理事无碍"、"事事无碍"，用以说明世间一切都是真如本体的映象或显现，它们在真如之体的作用下，互为补充，圆融统一；现实世界原本没有矛盾差别，是一个整体和谐的、完美的世界。

在"四法界"之上，澄观又提出"一真法界"这一最高范畴。澄观把"一真法界"说成是"统该万有，即是一心"；在一真法界下，再演衍出四种具体的法界。后来，宗密继承并发挥这一思想，把一真法界与本觉真心加以联系，与《大乘起信论》中所说的"一心"大体相当。一真法界具有"缘起"和"性起"两种功能。"缘起"侧重于从宇宙论方面讨论万物如何生成，意为法界具有缘起万法的功能，没有一法不由一真法界生起；"性起"即"称性而起"，侧重于从本体论角度说明法界与万法的体用关系，意为法界为万法本体，称性而起为宇宙万法，却不碍自性空寂。

华严四祖清凉澄观于十一岁从宝林寺霈禅师出家，早年遍历名山，四方求学，研习各宗典籍。后在法诜处探究《华严》之学，深得《华严》玄旨。此后又就湛然修习天台止观，并从慧忠、道钦等禅师咨决牛头禅学。三十九岁后长住五台山大华严寺，专行方等忏法，主讲《华严经》，以为"文殊主智，普贤主理，二圣合为毗卢遮那；万行兼通，即是《华严》之义"

(《宋高僧传》卷五《澄观传》)。澄观未曾亲承法藏,因他以恢复华严宗正统为己任,于中兴华严有功,故被后世尊为华严四祖。但是,由于澄观参学广泛,思想驳杂,除了华严之学,还有台、禅等派系的观点,与法藏体系已有明显差别。

由于澄观受天台学说的影响,从而使华严宗的思想发生明显变化。澄观曾受学于荆溪湛然,所以他的思想与天台宗"性具善恶"说逐渐接近;他虽仍然沿用"性起"等华严术语,但实际解释则多半依据天台"一念三千"的"性具"原理。他曾以天台性恶之说来说明华严性起缘起无尽思想,说:

> 无尽即是无别之相。应云"心佛与众生,体性皆无尽"。以妄体本真,故亦无尽。是以如来不断性恶,亦犹阐提不断性善。(《大方广佛华严经疏》卷二一,《大正藏》卷三五)
>
> 若论交彻,亦合言即圣心而见凡心,如湿中见波。故如来不断性恶,又佛心中有众生等。(《大方广佛华严经随疏演义钞》卷一,《大正藏》卷三六)

由于他引入天台性恶之说,从而改变了华严性起缘起的本来意义。原本法藏所说华严"性起缘起"原理,主张佛的境界乃是净心,真如法性本性纯净,至善圆明,所以华严"性起"是指称性(顺性)而起,仅限于净法范围,唯是净法,绝无染污。而智顗所立天台"一念三千"则以为,善恶、染净诸法无不具足于一念之心。澄观改造华严教义,糅合天台性具学说,既是华严宗自身发展的需要,也是天台中兴局面形成的客观反映。

与此同时,湛然也把华严教义的重要典据《大乘起信论》的有关思想,尤其是其中论述真如"不变随缘"的观点,吸收入天台学说体系,并对此从自宗角度作出解释。华严宗认为,真如不变而随缘,随缘而不变,正如《起信论》中以水与波的关系为喻,意为尽管波涛汹涌,形象千变万化,但其湿性(即水)不变。天台宗则认为,真如的不变随缘是一致的,不变

即随缘，随缘即不变；波即是水，水即是波[1]。对此，湛然在《金刚錍》、《止观义例》、《止观辅行传弘决》等著作中，给予了充分论述。天台宗这样做，同样为了自身发展的需要；它们既吸取华严学说，又要证明自宗教义高于华严。

从中国佛教史的角度看，华严与天台的上述关系，反映中唐以后佛教各宗在思想上相互吸收融合的普遍现象，也是它们在客观历史条件下的一致趋势。只是，华严宗因以圆融无碍思想立宗，它的调和各宗的倾向更为明显。

湛然对华严学说的批判，集中体现在《法华文句记》、《止观义例》等著作中。

《法华文句记》三十卷，将智𫖮《法华文句》中释意不尽明了之处，逐一予以详细解释，全面发挥天台教义。为了摆脱天台佛教面临的困境，《法华文句记》以较大篇幅展开对三论宗吉藏，华严宗法藏、澄观，法相宗窥基等学者的驳斥。于《法华文句记》卷七之下，湛然列举《法华经》与《华严经》有十个主要方面的区别，以证明《法华经》优于《华严经》，即天台宗优于华严宗。

为与华严学说中的"法界缘起"对抗，湛然将智𫖮"一念三千"的"性具实相"理论从"理具三千"的角度展开。

华严宗的"法界缘起"说，以"理"法界为世界的根源，重点阐述理事圆融、事事圆融，对理事关系的论述达到了很高的思辨水平。同时，华严宗又从"性起缘起"方面说一真法界，把《华严经》说成是"称性极谈之经"（澄观《华严经疏序》，见《大正藏》卷三五）。这些，对一向重视"性具实相"说的天台宗而言，无疑在理论上遇到了新的挑战。湛然为保持天台宗理论上的优势地位，吸收并改造华严宗的"理"范畴，将智𫖮时代已有的"理具"思想加以发扬，特别以"具"来凸显"理"，使"理具实相"之说成为对抗"性起缘起"

---

[1] 参考吕澂《中国佛学源流略讲》，第202页。

的理论依据。“湛然吸取了华严的理之‘遍’及‘不变随缘,随缘不变’的观念,与天台‘一念三千’加以结合,以‘理’来解释‘一念三千’,视一念三千为理具,是理具如此,故有一念三千,以性德来加以解释之。”[①]湛然将华严“理体”的观念与智𫖮“一念三千”思想结合,成为理具三千。

湛然又以“理具”来说明“无情有性”的理论基础,《金刚錍》云:

> 一家所立不思议境,于一念中理具三千。故曰:念中具有因果、凡圣、大小、依正、自他,故所变处无非三千。而此三千,性是中理,不当有无,有无自尔。何以故?俱实相故。实相法尔,具足诸法;诸法法尔,性本无生。故虽三千,有而不有;共而不杂,离亦不分。

“理具三千”是对“一念三千”的不同表述方式,两者都出自中道实相理论。因为“理”与“体”的相即,所以它也就可以表述为“当体实相”,如《十不二门》、《法华玄义释签》所说。《止观大意》也说:

> 《(华严)经》云:三界无别法,唯是一心作。此之能造,具足诸法。……故《经》云:心佛及众生,是三无差别。众生理具,诸佛已成;成之与理,莫不性等。谓一一心中一切心,一一尘中一切尘;一一心中一切尘,一一尘中一切心;一一尘中一切刹,一切刹尘亦复然。诸法、诸尘、诸刹身,其体宛然无自性;无性本来随物变,所以相入事恒分;故我身心刹尘遍,诸佛众生亦复然。一一身土体恒同,何妨心佛众生异。(《大正藏》卷四六)

《止观辅行传弘决》卷五之三又说:

> 言心造者,不出二意:一者约理,造即是具;二者约事,不出三世。……并由理具,方有事用。今欲修观,但观理具。俱破俱立,俱是法界。

① 陈英善《天台性具思想》,东大出版公司1997年版,第11页。

智顗"一念三千"的"性具"学说,强调"一念"与"三千"的平等,反复指出"一念即三千",一念不在三千之前,三千不在一念之后。但湛然在说"理具"时,则把它与"事用"区分,所谓"并由理具,方有事用",意味着在"理具"之后还有"事用"。这种说法,明显受到华严理事关系说的影响,只是其用意在于发展天台教义,以对抗华严的圆融哲学体系。

《十不二门》原系《法华玄义释签》第十四卷中的一节,因其内容在天台教学史上占有重要地位,故后人将其录出别行。宋代天台学者如源清(著有《法华十妙不二门示珠指》)、宗昱(著有《注法华本迹十不二门》)、知礼(著有《十不二门指要钞》)、仁岳(著有《十不二门文心解》)、智圆(著有《十不二门正义》)等纷纷为之作注疏,据说有关注疏先后有五十多部。

所谓"十不二门",是对智顗《法华玄义》所说的迹门"十妙"而作的注释。这十不二门是:一者色心不二门,二者内外不二门,三者修性不二门,四者因果不二门,五者染净不二门,六者依正不二门,七者自他不二门,八者三业不二门,九者权实不二门,十者受润不二门。湛然认为,十不二门从各个不同角度展开,"是中第一从境妙立名,第二、第三从智行立名,第四从位法立名,第五、第六、第七从感应神通立名,第八、第九从说法立名,第十从眷属利益立名"(《十不二门》)。十门从表面上看包含矛盾,是为"二",但就本质而言则平等不别,是为"不二"。归根结底,它要阐述的是"理具三千"的思想,所以湛然又说:

> 若解迹妙,本妙非遥,应知但是离合异耳。因果义一,自他何殊……若晓斯旨,则教有所归。一期纵横,不出一念三千世间,即空假中,理境乃至利益咸尔。则《止观》十乘,成今自行因果;《起教》一章,成今化他能所,则彼此昭著,《法华》行成,使功不唐捐,所诠可识。
>
> 故更以十门,收摄十妙。何者?为实施权,则不二而二;开权显实,则二而不二。法既教部,咸开成妙。故此十门,不二为目,一一门下,以六即检之。本文已广引诚证,此下但直申一理,使一部经旨皎在目前。

这就是说,《十不二门》的宗旨,在于"直申一理",并由一理而显示不二,以体现《法华玄义》所表达的核心思想。

举以"染净不二门"为例。湛然说:

> 若识无始即法性为无明,故可了今即无明为法性。法性之与无明遍造诸法,名之为染;无明之与法性遍应众缘,号之为净。浊水、清水,波湿无殊。清浊虽即由缘,而浊成本有;浊虽本有,而全体是清。以二波理通,举体是用故。三千因果,俱名缘起;迷悟缘起,不离刹那。刹那性常,缘起理一;一理之内,而分净秽。别则六秽四净,通则十通净秽。(《十不二门》)

无明即法性,法性即无明;清水、浊水,湿性不异,其根本原因在于"缘起一理"。因为染净归于"一理",所以它可以被概括为"理具染净"。但这一思想与华严的缘起说联系在一起,从而与智顗所说之"性具"说有了区别。

这也就意味着,湛然为驳斥华严对天台的批评,必须重振和发展天台教理,在当时中国佛学迅速发展的客观背景下,这是唯一的选择。但是,自华严宗人吸收天台学说,借助《大乘起信论》,建立完整的"法界缘起"(性起缘起)哲学体系后,"理事"范畴和理事关系的论述已逐渐成为中国哲学发展史上的重要内容,从而使同时代的天台学者也不能无视这一学术环境。事实上,中国哲学史的发展正是在不同学术思想的对立统一、相互吸收融合的过程中实现的。

由智顗大师确立的天台判教体系,是在南北朝判教思潮兴起和发展的过程中,在对"南三北七"十家判教说进行纵横难破的基础上逐步完成的。它经灌顶等人的补充、发展,在华严宗的判教学说建立之前已自成一家之说,并广泛影响于佛教界。为了保证宗派佛教的展开,华严宗在建立的过程中,通过对天台判教理论的吸收和改建,也逐渐完成自家的判教系统。从某种意义上说,这也是时代的产物。

华严宗的实际创始人法藏在《华严经探玄记》以及《华严一乘教义分齐章》中，以此前十家所立教门为借鉴，参照天台宗的五时八教说，根据教义的深奥或浅显、全面或片面，把所有佛教分为五类，又按所尊崇的教理分为十宗。他说："初就法分教，教类有五；后以理开宗，宗乃有十。"(《华严一乘教义分齐章》卷一)所以，华严宗判教的中心就是"五教十宗"。

"五教"为：第一小乘教，又名愚法声闻教，指《四阿含经》等经典。第二大乘始教，分"空始教"和"相始教"两种。空始教如《般若经》等经典，《中论》、《百论》、《十二门论》等论典；相始教如《解深密经》等经典，《瑜伽师地论》、《成唯识论》等论典。第三大乘终教，宣说一切众生皆有佛性，都能成佛，如《楞伽经》、《胜鬘经》、《如来藏经》等经典，《起信论》、《宝性论》等论典。第四大乘顿教，如《维摩诘经》等经典。第五大乘圆教，指大乘圆融无碍的教门，如《华严经》等经典。

法藏的"五教"说，确实与天台宗的"五时八教"说有联系。他所立的小乘教、大乘始教、大乘终教相当于天台"化法四教"中的藏教、通教、别教。他又吸收天台宗"化仪四教"中的顿教，建立大乘顿教。为了抬高自宗，贬低天台，法藏又建立属于"别教一乘"的华严圆教。

法藏认为，天台宗和华严宗都讲圆教，但圆教可分"同教一乘"和"别教一乘"。《法华经》所说的一乘圆教是指"会三归一"，即以究竟一乘(佛乘)将方便三乘(声闻、缘觉、菩萨)归纳起来。因为一乘、三乘所说的道理是一致的，只是浅深的程度不同，所以名为"同教一乘"。而《华严经》所说的一乘圆教，阐扬三乘未曾讲过的道理，即独立于三乘之外，与《法华经》"会三归一"有别，所以称作"别教一乘"。法藏的这种解释，目的是在贬抑天台宗，褒扬华严宗，未免带有宗派抗争的色彩。在华严宗看来，《法华经》作为同教一乘，只能属于五教判教中的终教、顿教。虽然它所说的道理圆满，在这意义上也可说是"圆顿"，但是由于它属于同教，所以只能是"渐顿"。相对于《法华》的"渐顿"，《华严》则是"顿顿"。

法藏此说一出,随即引起天台宗的强力不满。为此,湛然在《止观义例》中作出了严厉的反击。

华严宗的判教,基本上是在天台宗判教的基础上成立的。法藏弟子慧苑认为,华严宗所判的“五教”,只是在天台宗“四教”之外增加了一个顿教,没有多少创新。他说:“贤首借天台四教,立五教判,加之未曾见于天台之顿教。”(《续华严经略疏刊定记》卷一)这一判教,意在通过抬高华严而贬低天台、唯识。法藏既把《华严经》放在最高圆教位置,定为“五教”之大乘圆教和“十宗”之圆明俱德宗,又把《法华经》降到终教地位,至于唯识宗则在“十宗”中更无地位可言。

《止观义例》由七个部分组成,其第七部分名“喻疑显正例”。在这一部分中,湛然设四十六条答问,以“喻疑显正”方式驳斥澄观对天台圆教的贬抑。

澄观将顿教分为渐顿和顿顿两种,认为天台属渐顿,而华严属顿顿。湛然则指出,“顿顿”之说不符经论旨意,是澄观对经论的误解,也是他为褒华严、贬天台所作的误断。澄观认为,依据《法华玄义》所说,“八教谓渐、顿、秘密、不定。渐又四,谓藏、通、别、圆,此四兼前名为八教。渐中既有最后一圆,渐外又复更立一顿,故知前圆但是渐圆,别立一顿即是顿顿”(《止观义例》卷下)。对此,湛然从不识教名之妨、不识渐开之妨、不识教体之妨、抑挫《法华》之妨、不识顿名之妨、违拒本宗之妨、违文背义之妨等七个方面展开驳论,分析对方的错误所在。

湛然认为,澄观的说法混淆了化仪四教与化法四教,又混淆了教相与教部的关系。单从教相与教部的关系说,澄观“不识教名之妨,别立一顿,乃是《华严》最初顿部”。因为“佛初成道,未游诸会,不从渐来,直说于大,大部在初,故名为顿”,如此而已。而“部仍兼别,不得妙名。岂以兼别之经,翻为顿顿?《法华》独显,却号渐圆”?(《止观义例》卷下)顿教并非局限于《华严》,也适用于其他大乘经典,《维摩》、《般若》、《法华》、《涅槃》等经典同样显示顿教教相。从教相上说,《华严》只是顿教之一,

怎能妄称顿顿?

湛然强烈批评澄观判教中贬抑《法华》的用意。他说:

> 近代判教,多以《华严》为根本法轮,以《法华》为枝末法轮。唯天台大师灵鹫亲承,大苏妙悟,自著章疏,以十义比之。迹门尚殊,本门永异,故《玄》文中凡诸解释,皆先约教判,则三粗一妙,次约味判,则四粗一妙。如何以粗,称为顿顿,以妙翻作渐圆?(《止观义例》卷下)

澄观判教立三种法轮,所谓根本法轮、枝末法轮、摄末归本法轮,把华严宗所宗经典《华严经》列为根本法轮,而将天台宗所宗经典《法华经》列为摄末归本法轮。这与天台智𫖮的判教完全对立。湛然对此当然极表不满,因为在他看来,在华严判教成立之前,天台宗早已在前人判教的基础上,完成自己一宗的判教体系,《法华经》在所有大乘经典中的崇高地位业已确立。智𫖮曾指出,"经论用四教多少不同",如《华严》顿教用别、圆两教;渐教之初小乘经典用藏教;大乘《方等》用藏、通、别、圆四教;大乘《摩诃般若》用通、别、圆三教;《法华经》唯用圆教。所以,《法华经》是纯圆之教、圆顿之教,在所有大乘佛经中享有最高地位。

澄观为贬低《法华》,又说:"据《法华》中诸声闻人从于小来,经历诸味,至《法华》会,方始开顿,故知《法华》是渐顿也。《华严》居初,不经诸味,故是顿顿。"对此,湛然立即批判道:"今《法华》圆极顿足,此从于法,不从于人,不应乘闻,从于渐来。"意思是说,判断一部经是顿是渐,应根据其内容体现的根本精神,《法华经》虽然"开渐显顿",但是它的本质是圆顿,而非渐顿。他又指出,"《华严经》虽不游渐,有二义故,不及《法华》:一带别,二覆本。岂缺二义便称顿顿,具二义者称为渐耶?"(《止观义例》卷下)总之,将纯圆之教的《法华》说成"渐顿",相反将有缺陷的《华严》说成"顿顿",在道理上说不通。

在驳斥华严宗等学者故意贬抑《法华》的过程中,为重建天台佛教的

优势地位，湛然还提出了《法华》“超八醍醐”的主张。

所谓“超八醍醐”，是说《法华》所说的教义超越“八教”（化仪四教、化法四教），是五味之中最上的醍醐味。也就是说，《法华》不同于其他经典，在一切大乘经典中有其独特地位。这一主张，当是湛然在智𫖮有关判教基础上的发展。

在智𫖮的“三种教相”判释中，曾指出《法华》与其他经典的根本区别。他认为，《法华经》是唯说一乘真实教法的大乘经典，且听法众生的根机无所谓利钝之分，纯熟一味，故而是“融”；《法华经》之外的各种经典及其教法，真实与方便相杂，且听法众生的根机或利或钝，参差不齐，故而是“不融”。这实际上已经把《法华》与《华严》等分别对待了。

湛然认为，天台宗所说的化仪四教、化法四教，只是针对此前的化导所作的分类，实际上并不包括《法华经》自身在内。同时，此前所说的圆教，也与《法华》圆教不是一回事。《法华玄义释签》卷二云：

> 今《法华》是显露等者，对非秘密，故云显露。于显露七中，通夺而言之，并非七也；别与而言之，但非前六。何者？七中虽有圆教，以兼带故，是故不同。此约部说也。彼七中圆，与《法华》圆，其体不别，故但简六。此约教说也。（《大正藏》卷三三）

意思是说，就约部通夺而言，《法华经》超越秘密教以外的其他七教。而就约教别与而言，《法华经》只超越此前化导之顿、渐、不定、藏、通、别等六教。同书卷二〇又云：

> 是故章安于诸经论，凡所明藏，并能遍收一切诸经。故始自二藏，终至八藏，皆以一期佛教通之。初列二藏乃至八藏；次从通二藏者下，通诸藏意，入今四教，及以八教。初以二藏通四教者，以声闻藏通三藏教，以菩萨藏通于三教，谓摩诃衍藏。次通三藏者，声闻藏通三藏教，杂藏通通教、别教。别教虽是独菩萨法，带方便故，亦入实故，故名为杂。后菩萨藏通于圆教。次通四藏者，即以一教，各对

一藏，故云相通，非谓四中更互相通，但藏与教一一互通。声闻杂菩萨、佛，次第以对四教，意义可见。若四互通具，如前四名互显，但教体已定，不可互有。次以八教通八藏者，前三如文，且指鹿苑为渐之初，次《方等》后即是《般若》，是故次列通、别、圆三。正指此三，为《般若》部。不论《法华》者，以《法华》部，非八教故。故第一卷结教相云：今《法华》是定，非不定等。前八教中虽有显露，望秘名显，犹为权教，近迹所覆，是故不同《法华》之显。又八教中虽有圆教，带偏明圆，犹属于渐。

灌顶以八教会通八藏，将所有经典囊括殆尽，唯独没有纳入《法华》。这是因为《法华》"非八教故"，即《法华》在八教之外。八教中也有显教，但它相对于秘密教而言，那样就仍然属于权教，不同于《法华》之显教。再说，八教中也有圆教，但那是"带偏明圆，犹属于渐"，与《法华》之纯圆不同。这就是说，《法华》不仅区别于密教，而且在显教中也超越其他七教，故名"《法华》超八"，或"超八醍醐"。

通过"《法华》超八"、"超八醍醐"思想的提倡，湛然在智𫖮大力弘扬《法华经》的基础上，把《法华经》的地位重新作了提升。其结果，不仅回答了华严学者对《法华经》的攻击，而且也有利于天台佛教的中兴。

至于湛然对禅宗的批评，主要从天台佛教定慧双修、止观并重的角度展开，指出禅宗思想和修行的片面性，只是单轮只翼的暗证。由于当时禅宗尚未达到鼎盛，对天台宗没有构成根本性威胁，所以湛然的禅宗批评，与对其他二家相比，并不显得激烈。

综上所述，湛然对天台宗的贡献，主要体现在两个方面：一是发展智𫖮的性恶学说，创建独具一格的"无情有性"说；二是展开对法相唯识宗、华严宗、禅宗的反驳和批判，确立自宗的优势地位。通过湛然的"立己"和"破他"，终使逐渐衰歇的天台佛教得以"复兴"，从而确立了他中兴天台功臣的历史地位。对此，元代沙门怀则曾作过具体评述，并表示赞叹不已。他先述天台兴衰历史，说：

(智𫖮)用《法华》妙旨,结成三千绝待妙观,传之于章安。章安结集法藏,传之于二威。威传左溪,左溪传之于荆溪。荆溪广作传记,辅翼大义,昭如日星。复推而下之,皆见而知之者。一家教观,光被四海。始则安史作难,中因会昌废除,后因五代兵火,教藏灭绝,几至不传。螺溪访失旧闻,网罗天下,钱王遣使高丽、日本,教观复还,无行江浙,传之四明。荆溪未记者记之,四三昧难行者悉行之。中兴此道,如大明在天,不可掩也。故翰林梁敬之谓之"抗折百家,超过诸说"。(《天台传佛心印记》)

接着又结合自己看法,阐述湛然在"抗折百家"中的实际贡献,说:

虽云烦恼即菩提,生死即涅槃,鼠唧鸟空,有言无旨,必须翻九界修恶,证佛界性善。以至直指人心、见性成佛、即心是佛等,乃指真心成佛,非指妄心。故有人云,即心是佛,真心耶?妄心耶?答,真心也。又有人云,修证即不无,染污即不得,此乃独立标清净法身,以为教外别传之宗。……又复不了性恶即佛性异名,烦恼心、生死色皆无佛性。烦恼心无佛性故,相宗谓定性二乘,极恶阐提不成佛;生死色无佛性故,彼性宗谓墙壁瓦砾不成佛,须破九界烦恼生死修恶,显佛界性善佛性。(《天台传佛心印记》)

怀则时代,佛教界已呈百家萧条,唯禅宗(和净土宗)相对活跃的局面。因此,在上述对禅宗、法相唯识宗、华严宗的批判中,怀则予禅宗以更多的注意,其批判重心也有所不同,而对唯识、华严,则仍然沿着湛然的路线展开。在他看来,湛然的"无情有性"说和"性恶"说是驳斥他宗理论的最有效学说。这些都属于"不传之妙"、"一家古今绝唱"的学说,只可惜已成"白雪阳春,唱高和寡"。

第七章　梁肃、柳宗元的天台居士佛教

第一节　梁肃、李翱的天台思想

唐中叶起，随着三教关系的逐步深化，儒、释间的相互了解进入一个新的阶段。除了佛教高僧如神清、宗密等提倡与儒家一致的心性本具忠孝义理的思想，儒家学者也注意吸收佛教的心性学说，形成系统的儒释心性会通理论，著名学者梁肃、李翱、柳宗元、刘禹锡等是这方面的代表。其中，刘禹锡偏爱禅宗，对禅学兴趣盎然；李翱兼学禅和天台，于天台教义有一定造诣；梁肃专修天台教义，系天台宗的著名俗弟子，对天台教义的弘扬作出过重要贡献；柳宗元兼学天台和禅，而于天台义理有所偏爱。唐中叶天台佛教的中兴也与这些儒家学者的护法活动有关；正是在这些佛教居士们的支持和声援下，唐代天台宗在湛然之后的一段时期内，仍然保持着较高的学术地位，具有较广泛的社会影响。

梁肃(753—793)，字敬之，一字宽中，安定(今甘肃泾川)人。以儒学著称。大历(766—779)、贞元(785—805)时期的复兴古文运动，以梁肃最称渊奥。他曾任校书郎、监察御史、右补阙、太子侍读、翰林学士等职。善奖引后进，曾先后荐举韩愈、欧阳詹等人登第。其古文得李华、独孤及

的传授,其思想则颇受天台教义影响。

梁肃的佛教思想,直接来自天台荆溪湛然。据梁肃所撰《常州建安寺止观院记》所述,沙门法禺立止观院于建安寺西北,“与比丘众劝请天台湛然大师,转法轮于其间,尊天台之道,以导后学”。并说:“小子忝游师门,故不敢不志。”(《全唐文》卷五一九)此后,又撰《维摩经略疏序》,序中写道:“肃尝受经于公门,游道于义学,虽钻仰莫能,而嗟叹不足,故序其述作之所以然。”(《全唐文》卷五一八)这表明,梁肃系湛然的俗弟子,并受到湛然的器重。建中二年(781),梁肃尊师命,撰《修禅道场碑铭》,其中云:“左溪门人之上首,今湛然大师,道高识远,超悟辩达,凡祖师所施之教,形于章句者,必引而申之。后来资之以崇德辩惑者,不可悉数。盖尝谓肃曰:是山之佛陇,亦邹鲁之洙泗。妙法之耿光,先师之遗尘,爰集于兹……汝,吾徒也,盍纪于文言,刻诸金石,俾千载之下,知吾道之所以然!小子稽首受命,故大师之本迹,教门之继明,后裔之住持,皆见乎辞。”(《全唐文》卷五二〇)这表明,湛然对梁肃寄予了很高的期望,通过“纪于文言,刻诸金石”,使天台佛教事业世代相传。赞宁在《湛然传》中曾说:“其朝达得其(湛然)道者,唯梁肃学士。”这是对梁肃的高度评价。

事实上,梁肃确实很好地担负起了天台传人的护法使命,赞宁说他为天台宗“摛鸿笔成绝妙之辞”,其论“拟议偕齐。非此人何以动鸿儒,非此笔何以铭哲匠!”(《宋高僧传》卷六《湛然传》)梁肃为感谢知遇之恩,以弘传天台道统和天台教义为己任,他的佛教文字,有不少是表彰湛然中兴天台之功的。毫无疑问,梁肃对天台宗作出过重要贡献。

梁肃有关天台佛教的著述很多。《佛祖统纪》卷一〇说:“(梁肃)以《止观》文义弘博,览者费日,乃删定为六卷。又述《统例》,以系于后。谓《止观》是救世明道之书。又为大师传论,备叙传教之大统。世谓论其文则雄深雅健,语其理则明白洞达。”

这里所说的《止观》,是指智𫖮所著《摩诃止观》,它在经梁肃删定后名为《删定止观》,六卷。宋代天台宗僧侣慈云遵式曾评述该书“文虽简

要，但修相缺略”，似乎指偏重于天台哲学原理的“观”，而忽视了天台修禅实践的“止”。这当然有一定道理。但既然是“删定”，也就相当于改编，自然带有主观意见，不可能完全简单抄编。其实这反映了唐代佛学的风尚，也体现了上层居士佛学的特色。而事实上，梁肃也并非对智𫖮的止观学说缺乏认识，他在《常州建安寺止观院记》中就曾指出：“止观法门大旨：止谓之定，观谓之慧。演是二德，摄持万行。自凡夫妄想，讫诸佛智地，以契经微言，括其源流，正其所归。圆解然后能圆修，圆修然后能圆证。此其略也。”梁肃对《摩诃止观》所做的“删定”，其要点是“整其宏纲，撮其机要。其理之所存，教之所急，或易置之，或引伸之。其义之迂，其词之鄙，或薙除之，或润色之”（《天台止观统例》）。

《统例》指《天台止观统例》，该文基本上反映了梁肃删定《摩诃止观》的结论性意见，并重点阐述了儒、释之间的心性会通。所谓“为大师传论”，指撰写《智者大师传论》（又名《天台法门议》），叙天台传教大统。作为湛然的在家弟子，他还撰有《荆溪大师碑》[1]。其同门、御史崔恭《梁肃文集序》称赞梁肃护法功德云：“归根复命，一以贯之，作《心印铭》。住一乘，明法体，作《三如来画赞》。知法要、识权实，作《天台禅林寺碑》。达教源、用境智，作《荆溪大师碑》。大教之所由，佛日之未忘，盖尽于此矣。”（《唐文粹》卷九二 ）此外，梁肃又有《台州隋故智者大师修禅道场碑铭》、《心印铭》、《涅槃经疏释文》等佛教文字数十篇。

梁肃因长期受天台佛学的影响，在对心性问题的认识上，虽也主张“圣人极深研几、穷理尽性之说”，但侧重提倡建立于止观基础上的复性明静思想。《天台止观统例》说：

---

[1] 此《荆溪大师碑》已佚失，仅在《宋高僧传·湛然传》中保存片段，云：“尝试论之，圣人不兴，其间必有命世者出焉。自智者以法传灌顶，顶再世至于左溪，明道若昧，待公而发。乘此宝乘，焕然中兴。盖受业身通者三十有九僧，缙绅先生高位崇名屈体承教者又数十人。师严道尊，遐尔归仁，向非命世而生，则何以臻此？”赞宁在引述上文后评论道：“观夫梁学士之论，拟议偕齐。非此人何以动鸿儒，非此笔何以铭哲匠！盖洞入门室，见宗庙之富，故以是研论矣。吁！吾徒往往有不知然之道。《诗》云：维鹊有巢，维鸠居之。梁公深入佛之理窟之谓欤？”

> 夫止观何为也？导万法之理而复于实际者也。实际者何也？性之本也。物之所以不能复者，昏与动使之然也。照昏者谓之明，驻动者谓之静。明与静，止观之体也。在因谓之止观，在果谓之智定。……圣人有以见惑足以丧志，动足以失方，于是乎止而观之，静而明之，使其动而能静，静而能明。

这段话所表述的，是儒家《中庸》与天台止观结合的思想。《中庸》说："天命之谓性，率性之谓道，修道之谓教。"意思是说，人性的本原出于天命，率性而行就是道，不能率性而行则通过教化使之修道。"率性而行"又称"自诚明"，而"修道而教"又称"自明诚"，这是圣人与凡人的区别。又说："诚者，天之道也；诚之者，人之道也。诚者，不勉而中，不思而得，从容中道，圣人也。诚之者，择善而固执之者也。"所谓"诚"，就是通过保持主观内在的高度自觉，戒慎恐惧、诚心诚意地履行道德规范。圣人生而知之，能"不勉而中，不思而得，从容中道"，故"率性而行"便可合内外之道。凡人则需要通过"择善而固执之"的功夫，进行"诚之"和"修道"的主观努力。梁肃所说"复于实际"，含有通过"自明诚"和"诚之"的努力而达到天命之性的儒家精神。但他又从"照昏"、"驻动"的止观修习角度，指出通过止观修习而复于明静本性，这显然具有智顗"一念无明法性心"的天台佛学背景。而梁肃的复性明静之说后来也就成为李翱"复性"说的重要思想资料来源。

《统例》又认为，所有人都能通过止观修习而达到圣人境界。梁肃写道：

> 昧者使明，塞者使通。通则悟，悟则至，至则常，常则尽矣；明则照，照则化，化则成，成则一矣。圣人有以弥纶万法而不差，磅礴万劫而不遗，焘载恒沙而不有，复归无物而不无。寓名之曰佛，强号之曰觉。穷其旨，其解脱自在、莫大极妙之德乎！

他说，这种境界好比儒家"极深研几、穷理尽性"的圣人境界，都是复性明

静的结果。

为了更好融合儒释两家的心性学说，梁肃引入《大乘起信论》“一心二门”的观念。《统例》说：

> 是唯一性而已。得之谓悟，失之谓迷，一理而已。迷而为凡，悟而为圣。迷者自隔，理不隔也。失者自失，性不失也。止观之作，所以辨异同而究圣神，使群生正性而顺理者也。正性顺理，所以行觉路而至妙境也。
>
> 理谓之本，迹谓之末。本也者，圣人所至之地也；末也者，圣人所示之教也。由本以垂迹，则为小为大，为通为别，为顿为渐，为显为秘，为权为实，为定为不定。循迹以返本，则为一为大，为圆为实，为无住，为中为妙，为第一义。

悟与迷、圣与凡、理与迹、本与末，都出自“一性”，这“一性”即相当于《起信论》的“一心”。一心具真如门和生灭门，故能摄“一切世间法、出世间法”。真如门从宇宙万有的本体方面说，故为理、为本；生灭门从宇宙万有的现象方面说，故为迹、为末。迷悟和凡圣是从认识和修行角度说的，根据“一心二门”原理，复性明静的关键在于思想观念的转变。把认识和修行合而为一，并将成圣成佛的重心置于个人思想观念的转变上，这既是中国佛学发展的总趋势，也是中国传统哲学演变的基本方向，反映了中国传统人文精神的强大影响和知识阶层在其中的历史作用。

赞宁指出，梁肃长期受天台佛学的影响，其思想有明显的天台心性之学成分：“盖洞入门室，见宗庙之富，故以是研论矣。……《诗》云，维鹊有巢，维鸠居之。梁公深入佛之理窟之谓欤！”（《宋高僧传》卷六《湛然传》）鹊巢鸠居，说明儒家学者对佛教认识在不断深化，调和融合也在深入发展。

梁肃复性明静的心性会通论，直接源自佛门导师荆溪湛然。湛然的《始终心要》已有如下看法：“夫三谛者，天然之性德也。……秘藏不显，

盖三惑之所覆也。故无明翳乎法性,尘沙障乎化导,见思阻乎空寂。然兹三惑,乃体上之虚妄也。于是大觉慈尊喟然叹曰:真如界内,绝生佛之假名;平等慧中,无自他之形相;但以众生妄想,不自证得,莫之能返也。由是立乎三观,破乎三惑,证乎三智,成乎三德。"意思是说,三谛(中、真、俗)为含生本具,属"天然之性德",但众生为三惑(无明、尘沙、见思)所蔽,故不能显现。如果能破除无明、沙尘以及见思(情)之惑,就能返归(复)天然之性德,证悟佛教最高真理。

据赞宁《湛然传》记载,湛然"家本儒、墨",曾以居士身份传播佛道,"学者悦随,如群流之趣于大川"。其时,宗派佛教迭兴,各宗"侈大其学",使天台宗严重受挫。湛然乃感叹道:"道之难行也,我知之矣。古之圣人,静以观其本,动以应乎物;二俱不住,乃蹈乎大方。"于是发扬天台心性之学的优势,"即文字以达观,导语默以还源"。可见,湛然的心性学说已综合了儒、释、道三家之说。因为儒家著作中《中庸》说性,《周易》说动静;而静观其本、动应乎物是道家《老子》的思想(守静、复初)。

天台宗是佛教各宗中最善于融合和吸收的宗派,但它也有自己的特点。作为"教",它与禅宗的"教外别传,不立文字"有别,主张即文字达观、守语默还源,"即身心而指定慧,即言说而诠解脱"(梁肃《天台禅林寺碑》,《佛祖统纪》卷四九)。这一特点对于天台佛学向儒学的渗透,以为"动鸿儒"、"铭哲匠",确实是十分有利的①。

---

① 当时就学于荆溪湛然的,还有古文学家、监察御史李华等多人。李华(715—766),字遐叔,赵郡赞皇(今河北元氏)人。开元进士,官监察御史、右补阙。安禄山陷长安时,因扈从不及,为叛军所得,接受伪职。乱平后被贬官。后起官至检校吏部员外郎。但他因"自伤践危乱,不能完节,又不能安亲",故屏居江南,客隐山阳,称疾不拜。又"勒子弟力农,安于穷槁"(《新唐书》卷二〇三《李华传》)。因有这一政治背景,李华"晚事浮图法,不甚著书,唯士大夫家传墓版、州县碑颂,时时赍金帛往请。乃强为应。尝从荆溪受《止观》,为述大意一篇"(《佛祖统纪》卷一〇)。又,"尝从荆溪学止观,荆溪为述《止观大意》一篇,包括大部,若指诸掌。时士大夫同学者,散骑常侍崔恭、谏议大夫田敦,皆学止观于荆溪"(《佛祖统纪》卷四一)。湛然受道俗支持,中兴天台,"受业身通者有三十有九僧,缙绅先生高位崇名、屈体承教者又数十人"(《宋高僧传》卷六《湛然传》)。

梁肃对天台宗的贡献，还表现在宣传天台止观学说和抨击他宗教义等方面。

《天台法门议》由湛然口述，梁肃撰文，文章概述了天台宗产生的背景，分析了智觊创立天台宗的意义。梁肃认为，天台宗建立之前，佛教内部论争纷起，矛盾丛出，信众不明佛陀一音说法的原委。他写道：

> 斯道也，始于发心，成于妙觉，经纬于三乘，导达于万行，而能事备矣。昔法王出世，由一道清净，用一音演法，机感不同，所闻益异，故五时、五味、半满、权实、偏圆、大小之义，播于诸部，灿然殊流。要其所归，无越一实。

接着又写道：

> 洎鹤林灭而法网散，神足隐而宗途异，各权所得，互为矛盾，更作其中。或三昧示生，四依出现，应机不等，持论亦别。故摄论、地持、成实、唯识之类，分路并作；非有非空之谈，莫能一贯。既而去圣滋远，其风东扇，说法者桎梏于文字，莫知自解；习禅者虚无其性相，不可牵复。是此者非彼，未证者谓证。慧解之道，流以忘返；身口之事，荡而无章。于是法门之前统，或几乎息矣。

这也就是说，智觊创立天台宗的首要意义，在于重新回到佛陀立教的本意，结束长期以来佛教内部的教义之争。因此，天台宗作为最早成立的佛教宗派，自然就担负起了统一佛教教义的重任，成为最具权威性的佛教宗派。

《天台法门议》又概括了天台宗早期传承法系以及天台佛教的基本教义。梁肃写道：

> 既而教不终否，至人利见，慧文、慧思或跃相继。法雷之振未普，故木铎重授于天台大师。大师像身子善现之超悟，备帝尧后舜之休相，赞龙树之遗论，从南岳之妙解，然后用三种止观，成一大事因缘。括万法于一心，开十乘于八教，戒、定、慧之说，空、假、中之

> 观，坦然明白，可举而行是。故教无遗法，法无弃人；人无废心，心无释行；行有所证，证有其宗。大师教门所以为盛。

这里所阐述的天台教义，与《修禅道场碑铭》是一致的。《修禅道场碑铭》有如下的记述：

> 微言东流，我慧文禅师，得之于文字中，入不二法门，以授南岳思大师。当时教尚简密，不能广被，而空、有诸宗，扇惑方夏。及大师受之，于是开止观法门。其教大略：即身心而指定慧，即言说而诠解脱；演善权以鹿苑为初，明一实用《法华》为宗；合十如十界之妙，趣三观三智之极。自发心至于上圣，行位昭明，无相夺伦，然后诞敷契经，而会同之。灿然冰释，心路不惑。窥其教者，藏焉，修焉，盖无入而不自得焉。

可以认为，梁肃对天台学说的把握还是比较准确的。通过有关著作，梁肃以士大夫居士的身份，在以知识阶层为主的上层社会内部，将天台宗的教义作了广泛传播，极其有效地弘扬了天台佛教，对于天台佛教的中兴起到了积极作用。作为湛然的入门弟子，梁肃还有意突出其师在天台宗历史上的地位，使上层居士的"外护"意义更为明显。《天台法门议》在叙述了天台宗传承的历史事实后，强调了湛然作为"中兴"天台的大师地位，说："自智者传法，五世至今，天台湛然大师中兴其道。"在《修禅道场碑铭》中，梁肃有相似的阐述，即同样突出湛然在"中兴"天台宗过程中的意义。他写道："自缙云（慧威）至左溪（玄朗），玄珠相付，向晦宴息而已。"意即天台宗在灌顶以后的三代传承中并无进展。与此相反，"左溪门人之上首，今湛然大师，道高识远，超悟辩达，凡祖师所施之教，形于章句者，必引而申之。后来资之以崇德辩惑者，不可悉数"。这就意味着，天台宗在唐代的中兴，完全得力于湛然。

事实上，湛然的中兴天台，同样得力于如梁肃这样的高层士大夫居士。从中国佛教史的角度看，佛教高僧与上层士大夫居士始终有着相互

依赖的关系，佛教宗派地位的确立和巩固离不开士大夫居士的鼎力相助。

天台宗在灌顶以后的"向晦宴息"，按多数天台宗人的看法，很大程度上是由于佛教其他各宗的兴起，尤其是法相(唯识)、华严和禅宗的发展。梁肃遵循湛然的意思，同样站在天台宗的立场上，对其他各宗展开猛烈的抨击。《天台法门议》写道：

> 今之人正信者鲜，启禅关者或以无佛无法、何罪何善之化化之，中人以下。驰骋爱欲之徒，出入衣冠之类，以为斯言至矣，且不逆耳，私欲不废，故从其门者，若飞蛾之赴明烛，破块之落空谷。殊不知坐致焦烂，而莫能自出，虽欲益之，而实损之，与夫众魔外道为害一揆。由是观之，此宗之大训，此教之旁济，其于天下为不侔矣。

《天台止观统例》又写道：

> 去圣久远，贤人不出，庸昏之徒，含识而已。致使魔邪诡惑，诸党并炽；空、有云云，为坑为阱。有胶于文句不敢动者，有流于漭浪不能住者；有太远而甘心不至者，有太近而我身即是者；有枯木而称定者，有窍号而称慧者；有奔走非道而言权者，有假于鬼神而言通者；有放心而为广者，有罕言而为密者，有齿舌潜传为口诀者：凡此之类，自立为祖，继祖为家，反经非圣，昧者不觉。

梁肃认为，当时佛教诸宗之中，天台宗之"大训"、或"旁济"功德是其他各宗所无法比拟的，故理所当然成为各宗之首。他所抨击的对象范围很广，但主要集中在禅宗和华严宗方面，其中尤对禅宗各派系的说空道有、"无佛无法"行径深表愤慨。无疑，梁肃的上述思想配合了湛然等人的有关言论，目的在使天台宗真正获得"中兴"。由此也可以从侧面证实，梁肃时代，禅宗在佛教各宗派中的地位正呈现不断上升之势，其社会影响也正在日益扩大之中。

概而言之，天台宗在唐代中叶的"中兴"，不仅有湛然等天台高僧的

功绩，而且也有梁肃等士大夫居士的贡献。在一定意义上可以说，正是梁肃在上层社会的特殊身份和文坛上的领袖地位，帮助天台宗走出历史的困境，并使之在唐代中叶获得中兴。而基于这一中兴，使天台宗在其他各宗纷纷衰落的宋代仍能保持一宗独立地位。

李翱(772—841)，字习之，陇西(今甘肃渭源)人。曾从韩愈学古文，其心性学说既受韩愈影响，又对佛教思想作了重要吸收和改造。

韩愈的人性论(性三品说)提出了性与情的关系，但对善恶的起源等问题还未能深入展开。李翱则在他的《复性书》中，详细论述了“性善情恶”说[①]。《复性书》说：

> 人之所以为圣人者，性也；人之所以惑其性者，情也。喜怒哀惧爱恶欲七者，皆情之所为也。情既昏，性斯匿矣。非性之过也，七者循环而交来，故性不能充也。

每个人的性，都先天地符合道德标准，性是成为圣人的基础。但因七情干扰，善性不能扩充，故而并非人人都成圣人。他认为，“情有善有不善，而性无不善焉”，而且“百姓之性与圣人之性弗差也”。这是与韩愈三品说的不同之处。

但在性与情的关系上，李翱表述了与韩愈一致的看法。他说：“性与情不相无也。虽然，无性则情无所生矣。是情由性而生，情不自情，因性而情；性不自性，由情以明。”这是说，性是根本的，情是由性派生的，但性还得通过情而显露。从逻辑上说，既然“人之性皆善”，“情由性而生”，情也应是善的，这与“情有善有不善”相矛盾。但是，如果没有情恶，便无法区分“圣人”与“凡人”，“复性”之说也无法建立。《复性书》又说：

---

① 李翱之前，西魏儒家学者苏绰已提出过“性善情恶”说，所谓“性则为善，情则为恶”。其为宇文泰所作六条诏书中，将“修心”置于首要位置，以为“心者一身之主，百行之本。心不清静则思虑妄生；思虑妄生，则见理不明”。提出要以“心和志静”和“洗心革意”来对待情欲之恶。但他的这一思想纯然基于儒家的立场，所谓“人受阴阳之气以生，有情有性”；其目的则在实现王道政治，以“至公之理”应对天下百姓(《北史》卷六三《苏绰传》)。

性者，天之命也，圣人得之而不惑者也。情者，性之动也，百姓溺之而不能知其本者也。圣人者岂其无情邪？圣人者寂然不动，不往而到，不言而神，不耀而光；制作参乎天地，变化合乎阴阳：虽有情也，未尝有情也。然则百姓者岂其无性者邪？百姓之性与圣人之性弗差也。虽然，情之所昏，交相攻伐，未始有穷，故虽终身而不自睹其性焉。

从性上说，百姓与圣人没有差别，问题出在情上。圣人虽有情，但又"未尝有情"，因为他们是"人之先觉者"，能达到"寂然不动"的"至诚"境界。而凡人则溺于情，为情所昏惑，"情者，妄也，邪也"，以致终身不能发现固有之性。李翱提倡"复性"，即恢复为昏惑之情所障蔽的明净善性。

怎样"复性"？他提出的基本方法是"弗虑弗思"、"动静皆离"。《复性书》说："弗虑弗思，情则不生；情既不生，乃为正思"；"知本无有思，动静皆离，寂然不动者，是至诚也"。在至诚的境地，"惟性明照"，邪恶之情欲不再萌生。他说："循其源而反其性者，道也。道也者，至诚也。"所以，复性的根本途径是息灭妄情。

欧阳修曾认为，《复性书》是《中庸》的义疏（见《欧阳文忠公文集》卷二三《读李翱文》）。朱熹则以为，李翱的复性学说"灭情以复性者"，是"杂佛老而言之"（《朱子文集·中庸集解序》）。他们都只说对了部分。《复性书》的思想，既继承了儒家的，也包含了佛、道两家的（尤其是佛家的）。

"性善情恶"说与佛教如来藏佛性思想十分相似。李翱认为，性是纯粹的善，而情则善恶交混；圣人的性与凡人相等，只是圣人善保其性，不动于情，而凡人相反。佛教如来藏思想提出，真如在烦恼中，称为如来藏；真如出烦恼，谓为法身。《胜鬘经》说，一切众生皆有自性清净之心，但为烦恼所障，不能觉察，即"心性本净，客尘所染"。若经修习，去除客尘，出烦恼所障，便显现自性清净之心。李翱所说的"性"相当于自性清净之心、真如佛性；"情"则相当于客尘、烦恼。如来藏佛性思想肯定人人

成佛的可能性,但需经过修习,以去染复净,回归本体;李翱的"复性"说肯定人性的善,都有成为圣人的机会,但要经过长期修养,以去情恶,回归纯善。

李翱提倡的复性方法,与佛教天台宗、禅宗的止观修习和明心见性也有相似之处。所谓通过"弗虑弗思"等修养以恢复明净善性,相当于天台止观的思想方法,即通过止观修习而获得宇宙人生本质(中道实相)的体验。禅宗特别重视体验成佛境界,进入主体精神与宇宙本体圆融统一的至极状态。达摩禅的基本原理是:"舍伪归真,凝住壁观;无自无他,凡圣等一;坚住不移,不随他教;与道冥符,寂然无为。"(《续高僧传》卷一六《菩提达摩传》)神秀禅的基本原则是:"凝心入定,住心看净,起心外照,摄心内证。"(独孤沛《南宗定是非论》)禅宗的证悟有顿、渐之分,《复性书》提倡类似渐悟的"渐至"说,以为对传统道德的践履必须在日常生活中进行,必然是一个长期的、渐至的过程。李翱说:"复其性者,贤人循之而不已者也,不已则能归其源矣";"止而不息必诚,诚而不息必明,明与诚终岁不违,则能终身矣"。一日之修养决不能至于圣人,只有长期修习才能达到圣人境界。

事实上,李翱吸收佛教思想,完成他的复性学说,与他直接受天台宗、禅宗的思想影响有关。《佛法金汤编》、《居士分灯录》等也因此都视他为重要的护法士大夫。

据李翱自陈,贞元九年(793)九月,他就府州贡举,曾"执文章一通"谒见梁肃,深得赞赏,"遂于翱有相知之道焉,谓翱得古人之遗风"(《李文公集》卷一《感知己赋》)。前已述及,梁肃系天台宗荆溪湛然的在家弟子,受天台佛学影响而确立复性明静之说,李翱强化"复性"原理,把它组织成完整体系,无疑受到梁肃《天台止观统例》的启发。两人在对复性原理和复性方法的认识上都十分接近。

但是,梁、李二人在对待佛教宗派的态度上有重要区别。梁肃宗天台而抨击禅,李翱则无此门户,对天台止观和禅学都有很高的兴趣。梁

肃在《天台止观统例》中抨击的对象，大多为各类禅僧。从行文可见，梁肃的佛学，继承了天台风格，保持了严谨的学风。从天台止观角度看禅宗僧侣，他们“自立为祖，继祖为家，反经非圣”，严重违背佛教宗旨。在《天台法门议》中，梁肃再次指责“游禅观者或以无佛、无法，何罪、何善之化化”，缺乏对佛教的正信。所以，梁肃坚定地维护天台的利益，对佛教的信仰相当虔诚。

李翱则在受天台止观影响的同时，与禅僧也保持着密切联系，据载，李翱在任朗州刺史时，曾谒见禅僧惟俨，由此而得悟。后来又遇到紫玉禅师，从他那里“增明道趣”（即对禅有进一步的领悟）。《景德传灯录》卷四详述李翱参见药山惟俨禅师的经过，云：

> 朗州刺史李翱向师玄化，屡请不起，乃躬入山谒之。师执经不顾。侍者白曰：太守在此。翱性偏急，乃言曰：见面不如闻名。师呼：太守！翱应诺。师曰：何得贵耳贱目？翱拱手谢之。问曰：如何是道？师以手指上下，曰：会么？翱曰：不会。师曰：云在天，水在瓶。翱乃欣惬，作礼而述一偈曰：练得身形似鹤形，千株松下两函经；我来问道无余说，云在青天水在瓶。

李翱通过参禅问道，领悟到禅的本质是“云在青天水在瓶”，意为云在青天飘浮，水在瓶中静止，一动一静，天真自然，不用着心。同卷又载两人问答云：

> 翱又问：如何是戒定慧？师曰：贫道这里无此闲家具。翱莫测玄旨。师曰：太守欲得保任此事，直须向高高山顶、深深海底行，闺阁中物舍不得，便为渗漏。……李翱再赠诗曰：选得幽居惬野情，终年无送亦无迎；有时直上孤峰顶，月下披云笑一声。

这段对话涉及禅的修行，惟俨勉励李翱抛弃世俗之恋，坚定学佛意志，而李翱的赠诗表明，他已认可禅学，并对禅僧的幽居生活有所向往。

据《旧唐书》本传记载，李翱出任朗州刺史，当在元和末（820）。此外

据说李翱还曾于贞元年间(785—805)问道于西堂智藏禅师(见《景德传灯录》卷七),于元和初(806)问道于鹅湖大义禅师(见《历代佛祖通载》卷一五)。

由于禅学中包含丰富的心性论和修养论,李翱通过参禅,受禅学心性论影响也不容置疑。所以赞宁认为,《复性书》的内容"大抵谓本性明白,为六情玷污,迷而不返。今牵复之,犹地雷之复见天地心矣。即内教之返本还源也"。意思是说,复性学说是儒家性善论与禅宗"本心清净"佛性论相结合的产物。因此,李氏之书"明佛理不引佛书,援证而征,取《易》、《礼》而止。可谓外柔顺而内刚逆也"。《复性书》虽然没有公开引用佛教经论,以示自己仍坚持儒家立场,但实际宣传的是"从真舍妄"、"彰显自心"的佛教思想。韩愈、柳宗元看完《复性书》,也有"吾道萎迟,翱且逃矣"的感叹(上引均见《宋高僧传》卷一七《惟俨传》)。在僧侣看来,李翱的思想和行为对佛教都有贡献。

但李翱并未因参禅问道而脱离他儒家基本立场。在《复性书》中,李翱曾说:"性命之书虽存,学者莫能明,是故皆入于庄、列、老、释,不知者谓夫子之徒不足以穷性命之道,信之者皆是也。"这"性命之书"指什么?就是儒家《中庸》。他要通过《中庸》的阐述,"开诚明之源,而缺绝废弃不扬之道,几可以传于时"。他认为,《中庸》所传乃儒家"性命之源",儒家有自己的"穷性命之道"。

李翱这一思想有三层意义。一是重新发现儒家经典的现实意义。韩愈提倡《大学》,李翱重视《中庸》,具有异曲同工之妙。二是指出人与万物的区别。李翱认为,人也是天地之间一物,但它因有"道德之性",故相异于"禽兽虫鱼"。人既为万物至尊,就应实践道德之性,进入"与天地参"的境界。三是突出人的社会意义和历史使命。通过心性的修养而完成齐家治国平天下的重任。这些,都是佛教心性学说所不具备的。

李翱《复性书》又指出,《中庸》不仅说到了天赋人性,而且认为儒家圣人能够尽性,所以可以替代佛教心性说和修养论。在述及如何复性、

尽性时，李翱除了主张以儒家“礼”、“乐”来制止“情欲”，复归“性命之道”外，还特别重视《中庸》中的“诚”和“至诚”概念。在《中庸》里，诚是贯通天人，使人性符合天道的手段，同时还是道德实践者的心理状态和精神境界。但当李翱在阐述这一概念时，未能摆脱佛性论影响。《复性书》说：“诚者，定也，不动也。”又说：“是故诚也，圣人性之也。寂然不动，广大清明，照乎天地，感而遂通天下之故，行止语默无不处于极也。”这与天台止观或禅宗别派的禅定修习似很难区分。

我们既不能断言李翱思想以排佛为主旨，也不可妄言他是杰出的护法居士。李翱具有复兴儒学的意图，但他同样接受了天台教义和禅宗思想。《复性书》表现为以儒家为主，在心性论方面吸收和融合佛、道两教的重要尝试。朱熹批评李翱“只是从佛中来”，似有所偏颇；但又说他“至说道理，又类佛”（《朱子语类》卷一三七），则比较公允。李翱的复性说，因属三教调和的产物，所以后来也就成为宋儒心性理论的重要借鉴。李翱深入佛家理窟的方法，也为宋儒的纷纷学佛提供了依据。

魏晋玄学把中国哲学从元气自然论推进到本体论阶段，至南北朝时期，中国哲学已由本体论发展到心性论。隋唐哲学的突出贡献，在于把心性论研究推向新的水平，它主要是由佛教完成的。唐代佛教进入全面繁荣时期，佛教各宗派已经形成完整的心性理论体系，将中国哲学推到一个新的高峰。由于佛教心性学说（佛性论）的广泛流传，使儒家之学遭遇前所未有的压力，若继续停留在原有的朴素理论的水平上，势将难以应付挑战。李翱同时代的刘禹锡即指出，儒家长期以来“以中道御群生，罕言性命”，难以摄服人心，因而“世衰而寖息”（《刘禹锡集·袁州萍乡县杨岐山故广禅师碑》）。儒家如何吸取佛教思想的长处，以充实自己的体系，在当时属于顺应潮流的措施。不仅李翱这样做了，而且柳宗元、刘禹锡等儒家学者也这样做了。这就是说，儒学吸收和融合比较成熟的佛教心性论，以提高自己的哲学思辨水平，并进而发掘《中庸》、《周易》、《孟子》等儒家经典中的人性思想，这种做法有利于中国哲学的发展。随着

唐代心性学说的日益成熟,促进了中国汉唐哲学向宋明理学形态的过渡,这其中也包含着佛教中国化的进一步深入。正如宋代著名禅僧明教契嵩所说,李翱的复性说,虽"若得于佛经",但"佛亦稍资诸君之发明乎"!(《辅教编》上,《镡津文集》卷一)认为儒、释的吸收融合是双向互动性的,佛教也有对儒家的吸收(包括人性论)。正是这种文化思想的相互作用,佛教才逐渐成为我国传统文化的组成部分。

李翱在吸收佛教心性学说时,没有放弃儒家的人文精神,这是值得注意的。佛教谈佛性,多指向"众生",而儒家只论人性,因为人是万物之至尊。李翱《复性书》明确指出:"天地之间,万物生焉。人之于万物,一物也。其所以异于禽兽虫鱼者,岂非道德之性乎哉?"人与万物的根本区别,就在于人有道德属性而万物没有。人的道德属性,意味着每个人必须承担社会责任和义务;只有将个人生命与社会意义联系起来,人生才有真正意义。这大约是儒家所体验到的终极关怀。李翱所表述的这种人文精神,是对佛教心性论的有力批评。契嵩所谓"佛亦稍资诸君之发明",包含了对儒家人文精神的重视,所以他也推崇《中庸》,并亲作《中庸解》,宣扬与儒家一致的伦理观念。与他同时代的高僧智圆更自称"中庸子",并亲作《中庸子传》(《闲居编》卷一九)。

上述分析表明,官僚士大夫的参禅学佛,既有被佛学同化的可能,也有改造佛学的可能。由于他们固有的儒学背景,延续并发扬了传统人文精神;即使在佛教最繁荣的唐代,传统人文精神也仍然闪耀光芒。这是中国古代文化的根本特点,也是我们祖先遗留下来的最宝贵精神财富。

第二节 柳宗元的天台信仰

唐代的哲学,儒、释、道三家各有传承和统系。其中佛教哲学最为严密深刻,学者队伍庞大;道教次之;儒家仅以韩愈、李翱、柳宗元、刘禹锡等人为代表。在三教鼎立、佛教心性论发达的客观条件下,儒家哲学不

可能固守门户，必然要旁及佛、道。韩愈的基本立场是反佛，提出要以《大学》“修齐治平”的积极入世理想取代佛教消极出世观念。李翱并不赞同佛教出世主义，但能深入佛家理窟，受天台止观影响，吸收佛教心性之学。柳、刘则与佛教有感情上的投合，主张接受佛教心性学说，提倡“统合儒释”之道，因而为教界视为典型的士大夫居士。刘禹锡多留意于禅宗学说，柳宗元则移情于天台信仰。

柳宗元(773—819)，字子厚，河东(今山西永济)人。贞元二十一年(805)，与刘禹锡等人参加王伾、王叔文为代表的政治革新运动。不久，革新失败，被贬为永州司马；十年后改贬为柳州刺史。

柳宗元曾自称：“吾自幼好佛，求其道积三十年。世之言者罕能通其说，于零陵，吾独有得焉。”(《柳宗元集》卷二五《送巽上人赴中丞叔父召序》)他一生中广泛与高僧交往，撰有大量与佛教有关的诗文，表现了对佛教的同情乃至推崇。在《送琛上人南游序》中，柳宗元对佛教哲学的核心范畴“般若”、“涅槃”表示高度赞赏。他说：“法之至莫尚乎般若，经之大莫极乎《涅槃》。世之上士，将欲由是以入者，非取乎经论则悖矣。”(《柳宗元集》卷二五)在当时众多佛教宗派中，他特别偏好天台宗，如在《岳州圣安寺无姓和尚碑》中说：“佛道愈远，异端竞起，唯天台大师为得其说。和尚绍承本统，以顺中道，凡受教者不失其宗。”(《柳宗元集》卷六)无姓和尚得天台中道之义、三观之理，受到柳宗元的特殊尊崇。他的诗文中有不少属于与禅宗和尚交往的记录，但他对禅宗内部“空有互斗，南北相残”颇表不满。

柳宗元在学佛过程中，以及在与高僧的交往之际，发现佛学确有许多与儒学相合之处，高僧的精神生活和思想情操也有俗人不及之处。如他在《送僧浩初序》中说：“浮图诚有不可斥者，往往与《易》、《论语》合，诚乐之，其于性情奭然，不与孔子异道。……吾之所取者与《易》、《论语》合。虽圣人复生，不可得而斥之也。”(《柳宗元集》卷二五)这就是说，佛教的长处在心性论，它可以补儒家的不足。又在《曹溪大鉴禅师碑》中认

为,佛教教人“始以性善,终以性善,不假耘锄,本其静矣”(《柳宗元集》卷六),与儒家精神相合。佛教所谓“生而静者”即相当于《礼记》“人生而静,天之性也”。

面对世俗和官场处处争名逐利的环境,柳宗元在感情上倾向于高僧的淡泊和超脱。他说:“凡为其道者,不爱官,不争能,乐山水而嗜闲安者为多。吾病世之逐逐然唯印组为务以倾轧也,则舍是其焉从?吾之好与浮图游以此。”(《送僧浩初序》)在《南岳云峰寺和尚碑》中,柳宗元记录了云峰和尚临终前的一段话,说:“吾自始学至去世,未尝有作焉,然后知其动无不虚,静无不为,生而未始来,殁而未始往也。”(《柳宗元集》卷七)这段话表达的是高僧闲其性、安其情,泊然无求、与世无争的思想,包含了佛教与道家共同的人生情趣,有必要予以弘传。是故柳宗元说:“其道备矣,愿刻山石,知教之所以大。”

柳宗元认为,天台宗思想之所以在佛教各宗中最值得推尊,是因为它深得“中道”之义。他称颂弥陀和尚“凡化人,立中道而教之权”(《南岳弥陀和尚碑》);又称颂无姓和尚“绍承本统,以顺中道”(《无姓和尚碑》)。虽然佛教“中道”与儒家“中庸”不是相等的概念(佛教“中道”指最高真理,相当于真如、实相;儒家“中庸”指处世待人要无过无不及,言行保持中正),但在形式上也不无相似之处。柳宗元既遵循“圣人之为教,立中道以示于后”(《柳宗元集》卷三《时令论下》)的儒家思想,又肯定佛教中道学说,所以他认为,通过“统合儒释”可以佐世安民,达到理想的社会效果。

更重要的是,柳宗元还以为佛教的戒律可与儒家的礼乐相比拟,佛教也提倡与儒家一致的孝道。永贞革新失败后,柳宗元被贬永州,刘禹锡被贬鼎州。与刘禹锡交往密切的禅僧元暠自鼎州去永州,携刘氏诗见柳,柳颇为感触,云:

> 余观世之为释者,或不知其道,则去孝以为达,遗情以贵虚。今元暠衣粗而食菲,病心而墨貌。以其先人之葬未返其土,无族属以

移其哀，行求仁者，以冀终其心。勤而为逸，远而为近，斯盖释之知道者欤？释之书有《大报恩》十篇，咸言由孝而极其业。世之荡诞慢者，虽为其道而好违其书，于元暠师，吾见其不违且与儒合也。(《送元暠师序》)

意思是说，佛教也十分重视孝道，一些人以为进入佛门就应该抛弃孝道，这是误解。元暠就非常孝敬父母，他的思想和行为与儒家要求是相符合的。“资其儒，故不敢忘孝；迹其高，故为释；承其侯，故能与达者游”，元暠是集儒、释于一身的“高士”。

柳宗元的这种看法是有根据的。为了适应宗法制度下的中国文化，中国佛教一向注意孝道伦理的宣传。早在东晋孙绰的《喻道论》、南朝刘勰的《灭惑论》以及北周释慧远《答武帝废佛诏》等文章中，就曾提出佛教不违背传统孝道的观点。东晋释慧远也曾认为，佛教“内乖天属之重而不违其孝，外阙奉主之恭而不失其敬”(《沙门不敬王者论》，《弘明集》卷五)。

隋唐之前，儒、道两家往往把忠孝和夷夏问题作为攻击佛教的主要手段，因而佛教始终注意为自己的出家离俗寻找与儒家孝道一致的依据。至初唐，法琳的《破邪论》、李师政的《内德论》、善导的《观无量寿佛经疏》等著作，对佛教的忠孝观有了进一步论述。此外，道世在《法苑珠林》卷四九专设“忠孝篇”和“不孝篇”，在卷五〇专设“报恩篇”和“背恩篇”。宗密和神清还根据《梵网经》所说“孝名为戒，亦名制止”的道理，进一步阐述佛教五戒与儒家孝道的统一性。宗密认为：“戒虽有万行，以孝为宗。”(《盂兰盆经疏》卷上)是把孝说成佛教戒行最根本的一条。又认为：“始于混沌，塞乎天地，通人神，贯贵贱，儒、释皆宗之，其为孝道矣。”(《盂兰盆经疏》序)神清也说：“孝者以敬慈为本，敬则严亲，慈则爱人；严亲则不侮于万物，爱人则不伤于生类。防患息违，莫大于此矣。其或不由于孝，而能持戒者，无之矣。”(《北山录》卷六)这些孝论有效地调和了佛教与儒家伦理观念方面的矛盾。柳宗元的有关观点，显示了居士佛教

发展的方向,即从心性的会通入手,全面调和儒、释思想。这实际上也反映了当时思想界的总体趋势。

基于上述立场,柳宗元对好友韩愈的反佛态度表示不满。韩愈曾多次批评柳宗元的奉佛言论("嗜浮图言"),反对他与僧侣的密切交往("与浮图游")。在柳宗元被贬柳州后,韩愈再次托人寄书,指责他的《送元十八山人南游序》"不斥浮图"。对此,柳宗元在《送僧浩初序》中作了较全面的反驳。他认为,韩愈看到的只是佛教有别于儒家的一些表面现象,而没有认识到佛教的精华所在:"退之所罪者,其迹也";"退之忿其外而遗其中,是知石而不知韫玉也"。所谓"韫玉",包括其思想"与《易》、《论语》合","不与孔子异道",也包括其处世"不爱官,不争能,乐山水"。他又指出:"退之好儒未能过扬子,扬子之书于庄、墨、申、韩皆有取焉。浮图者,反不及庄、墨、申、韩之怪僻险贼耶?"意思是说,即使儒家学者扬雄也能对"怪僻险贼"的先秦庄、墨、申、韩各家之说予以吸收,韩愈的好儒总不会超过扬雄吧,但在对待百家之学的态度上远不及扬雄的开放;况且,佛教学说总不至于像庄、墨、申、韩那样糟吧!至于韩愈认为佛教来自"夷"地,所以要排斥,柳宗元更指出:"果不信道而斥焉以夷,则将友恶来、盗跖,而贱季札、由余乎?非所谓去名求实者矣。"韩愈的夷夏观念早已被证明落后于时代。

柳宗元对韩愈的反驳,表达了一种进步的文化观。韩愈为了加强中央集权政治,恢复民族自信,提倡复兴儒家之学,在当时也有一定进步意义。但他错误地把国家政治的衰落和儒家道统的中断一概归罪于佛教的流传,并以保存民族文化的纯洁性为借口,将佛教"人其人,火其书,庐其居",以达到"济天下之溺"的目的。他既无视佛教在哲学理论上的重大建树,对丰富民族哲学内容和提高民族理论思维所作出的贡献;也不承认作为异民族文化的佛教在各个领域对传统文化的广泛影响,并不断与传统文化接近、融合,逐渐成为社会生活不可或缺的文化形态这一客观事实。若能历史地、辩证地认识韩愈反佛,可见其用意虽有积极的一

面，即看到了佛教繁荣所带来的弊端，但他所持的文化观已落后于时代。相反，柳宗元在这方面表现出了居士佛教的优势。

在柳宗元看来，任何一种文化都有它的优点和缺点，并不以民族文化或外来文化为转移，既不能因佛教是外来文化而予以排斥，也不能因佛教文化含有错误成分而全然否认其价值。若如韩愈所说，佛教僧侣“髡而缁，无夫妇父子，不为耕农蚕桑而活乎人”，柳宗元对此也表示赞同：“若是，虽吾亦不乐也。”但他又指出，佛教总体上是韫玉其中，其“本于孝敬，而后积以众德，归于空无”(《送濬上人归淮南觐省序》，《柳宗元集》卷二五)，有值得借鉴之处。所以，他主张吸收佛学中与儒学相通的内容，以改造和丰富儒学，并非全部盲目接受。

在这种文化观的指导下，柳宗元对道教也表示同情和认可。他认为，道教“亦孔氏之异流也”，与儒家名教不相矛盾，“皆有以佐世”(《送元十八山人南游序》)。儒、释、道尽管立教形式不同，内容有异，但如果善加利用，都有益于社会。这样，他就从“统合儒释”而进入到三教融合。在他看来，三教各有短长，故可以取长补短，会通融合：“悉取向之所以异者，通而同之，搜择融液，与道大适，咸伸其所长，而黜其奇邪，要之与孔子同道，皆有以会其趣。”(《送元十八山人南游序》)这是柳宗元见解高于韩愈之处。

柳宗元在本质上仍是儒者，所以他不可能脱离儒家基本立场。但是，作为士大夫居士，他以开放的姿态对待佛教，既非一概拒绝，也非全盘接受，在对待外来文化的态度方面是值得肯定的。这是上层居士佛教对中国文化贡献的重要方面。居士佛教的开展与文化交流的推进关系密切，居士中的知识阶层担负起了沟通中印文化、介绍和传播佛教文化，以及从传统文化角度吸收融会佛教文化的重要任务。

第八章　玉泉寺系统的天台宗

第一节　玉泉寺的天台传承

永嘉南渡之际，智𫖮高祖陈氏一家避乱南迁，寓居荆州华容，故荆州成为智𫖮的出生之地。在智𫖮出家后，他始终不忘欲报生地之恩。玉泉寺的建立，是他“答生地恩”的重要环节。

隋王朝建立后，文帝亲自下诏，要求智𫖮与新政权合作。开皇十一年(591)，晋王杨广在扬州致书累请，遣使召引，智𫖮不得已而为之授菩萨戒。授戒法会结束后，智𫖮便提出返回庐山的要求。翌年(592)，他先重返庐山，后又去潭州(今湖南湘潭)、南岳，最后来到故乡荆州。

开皇十三年(593)为实现“答生地恩”的宿愿，智𫖮在家乡当阳县玉泉山建立寺院，并重修十住寺。隋文帝闻知，即为新建寺敕赐寺额，先赐号“一音”，后改赐“玉泉”。这玉泉寺便成为智𫖮在荆州大开讲席的基地。在此后的两年时间里，智𫖮于玉泉寺完成《法华玄义》和《摩诃止观》的讲述，它们与此前在金陵光宅寺完成的《法华文句》一起，构成“天台三大部”的学说规模，宣告天台宗宗教哲学理论体系的完善。

智𫖮在荆州的弘法活动，对天台宗而言意义重大；尤其是玉泉寺的

建立，使天台宗除了天台山之外，从此又有了一个新的立足点。据智𫖮自述："荆州法集，听众一千余僧，学禅三百。"(《国清百录》卷三)他在这一地区的声望和影响可以由此想见。据道宣《智𫖮传》载，当智𫖮回到荆州时，"道俗延颈，老幼相携；戒场讲坐，众将及万"。这表明，他的学问道德早已为当地道俗所知，这成为他弘扬天台佛法的良好社会基础。

玉泉寺是在原梁代"覆船山寺"(或名覆舟山寺)的基础上扩建起来的。智𫖮去世后，杨广答应对玉泉寺加以保护，《王答遗旨文》曰："荆州玉泉寺既是为造，理当异余道场。其潭州大明寺，荆州十住、上明寺等，先以敬许为檀越，无容复乖。"(《国清百录》卷三)玉泉寺因有晋王作檀越(施主)，有了可靠的物质保证。该寺当时规模已相当可观，传说与栖霞、灵岩、国清并称为天下丛林"四绝"。

玉泉寺的首任住持是灌顶。灌顶于开皇十三年夏在玉泉寺听智𫖮讲《法华玄义》，又于开皇十四年夏再听讲《摩诃止观》，均予以书记并整理。开皇十七年(597)，灌顶接掌荆州玉泉寺。据《玉泉山志》记载，与灌顶同时、并出于智𫖮门下的玉泉寺天台宗禅师，尚有普明、道悦、行简、德抱、道势、法论、法偃、法盛等。

普明于陈太建十四年(582)依智𫖮出家，"初谒智者时，智者笑曰：宿世愿力，今复相随。遂勤服左右，专习禅观。后随智者止庐山。正行道时，感异僧指示，于是神通朗发，智辩悬河"(《玉泉山志》卷二，见杜洁祥主编《中国佛寺志》，台北丹青图书公司印行)。开皇十三年(593)，普明侍智𫖮至玉泉寺，智𫖮令造大钟，声闻七十余里。智𫖮去世后，与灌顶奉遗书进谒晋王。道悦早年依智𫖮出家，有非同寻常的禅定功夫，身常衣麻，日止一食，常分其半，以资飞走。行简亦依智𫖮禀受禅要，常坐不卧，且有神异。道势"幼负材器，遍参知识，凡所入室，莫投其机。及见智者于玉泉，开说《止观》，顿获妙悟"(《佛祖统纪》卷九)。法偃受业于智𫖮，深有证入，"智者灭后，师于江都造智者影像，还至寺，像身汗流若雨，拭已更出，道俗珍重不已"(《玉泉寺志》卷二)。法盛"初于玉泉见智者，

禀受法要，旦夜不离禅定。后亲受《观心论》，深悟玄旨。智者既往，乃于玉泉大敷教化。唐初入京师，每说法，口出光明，四众戴仰，同于真佛。朝廷尊其道，赐号悟真禅师”（《佛祖统纪》卷九）。资料表明，上述禅师都在不同程度上对玉泉寺的建设和发展作出过贡献。

灌顶之后玉泉寺天台佛教的代表性人物，唐代有弘景、惠真等禅师。在弘景、惠真时代，玉泉寺的天台佛学逐渐形成自己的传统，显示出与天台山国清寺系统不同的风格特色，并在事实上作为天台佛教的支派长期传承下来。

弘景（634—712），又作宏景、恒景。据《宋高僧传》卷五《恒景传》等记载，弘景（恒景）俗姓文，湖北当阳人。贞观二十二年（648）敕度，听习三藏，一闻能诵，如说而行。“初就文纲律师隶业毗尼，后入覆舟山玉泉寺，追智者禅师，习止观门”（《恒景传》）。并于玉泉寺之南十里别立精舍，命名“龙兴精舍”。他在武后、中宗朝曾三度被诏，入内殿供养，为受戒师。景龙三年（709）奏乞归山，敕允其请。诏中书、门下及学士，于林光宫观内道场设斋。此前，中宗曾召集天下高僧兼有义行者二十余人，常于内殿修福，“至是散斋，仍送景并道俊、玄奘、各还故乡”（《恒景传》）。其时中宗亲自赋诗，中书令李峤、中书舍人李乂等数人应和。弘景等高僧则捧诗振锡而行，颇为天下人所羡慕。弘景撰有《顺了义论》二卷、《摄正法论》七卷、《佛性论》二卷。

按照赞宁所说，弘景早年曾就文纲律师研习律学，此后入玉泉寺，追随智𫖮禅师后裔，修习天台止观法门（若按《律宗纲要》等所说，弘景先受天台止观戒，后受律宗戒）。这也就意味着，弘景的佛学，兼有律学和天台止观两方面的因素。由于弘景深得当时上层社会的欢心，在佛教界的地位很高，所以他对律学的重视，客观上造成了玉泉寺系统天台佛学的特殊性。学者们有理由认为，“在唐朝时期，天台诸师的学风已发生若干变化，且在第五祖左溪玄朗时期，天台山系的左溪天台已与玉泉寺系统的天台，其间的学风则有差异，如前者以止观为本作为传统，与南宗禅多

少有些关连；而后者以戒律为本作为传统，似有多少接近北宗禅的倾向"①。

但就具体史实而言，弘景是否直接受学于文纲，颇存疑问。据日僧凝然《律宗纲要》卷下所说，弘景当是南山律宗创始人道宣的重受具弟子，同时还是鉴真大师的受戒和尚，他"作律钞记，讲律百遍"（《大正藏》卷七四）。对此，道宣也曾在所著《关中创立戒坛图经》中明确指出，他的弟子中有玉泉寺弘景律师，云：

余以乾封二年二月八日及以夏初，既立戒坛，仍依法载受具戒。于时，前后预受者二十七人，并多是诸方，谓雍州、洛州、虢州、蒲州、晋州、贝州、丹州、坊州、陇州、澧州、荆州、台州、并州，如是等州，依坛受具。故引大略，知非谬缘。诸有同法之俦、游方之士，闻余创建，兴心向赴者，略列名位，取信于后：终南山云居寺大德僧伽禅师……荆州覆船山玉泉寺弘景律师……京师弘济寺怀素律师。自外不备列名。至如终南山大翠微寺等诸沙门，及岩隐野居、追朋问道之宾，翕习容裔，整带而赴，高坛观行，礼度折旋，而鉴其敬仰者，或在空外界中送心随喜，伫立合掌而欣其威仪者，将有百计。（《大正藏》卷四五）

在道宣所开列的受具戒名单中，弘景位列第十四。这表明，弘景是道宣所首肯的受戒弟子，也就是说，弘景曾接受过南山律学的熏陶。

但在唐代僧详所著的《法华传记》卷三中，又有不同的说法。文曰："唐当阳玉泉寺弘景十三。释弘景，是道素门人，诵《法华经》，普贤乘象而来，授句逗，天童潜来侍。具如本传说。"（《大正藏》卷五一）这就是说，弘景在受道宣律学之外，他的天台佛学则出自道素的传授，即弘景又是道素的弟子。僧详著《法华传记》在唐代，与弘景之世相去不远，应该比较可靠。

---

① 安藤俊雄《天台学——根本思想及其开展》，台北慧炬出版社 1998 年版，第 353 页。

道素其人面貌不很清楚，仅见于《佛祖统纪》卷一〇“章安旁出世家”所列的名目下，曰“玉泉道素禅师”。但按内容所述，正文所载录的“禅师大慧”与名目所列“玉泉道素禅师”对应，故此大慧即指道素。文曰：“禅师大慧，唐太宗赐号，而忘其名。初闻章安说止观，即得妙悟，隐居南岳，专事修禅。鸟兽训于坐隅，人服慈化。”准此说，则道素从灌顶受学止观，其特点在于专事坐禅。

但《佛祖统纪》在载录“玉泉道素禅师”的同时，又将“龙兴弘景禅师”也列入“章安旁出世家”，这就把两人的关系弄复杂了。志磐对弘景的记载是这样的：

> 禅师弘景，富阳文氏，贞观二十二年，于玉泉奉敕得度，依章安禀受《止观》，常诵《法华》，蒙普贤示身证明，天童奉侍左右。后于寺南十里别立精舍，曰‘龙兴’。天后证圣元年，诏同实叉难陀等译《华严》。自天后至中宗，凡三诏，入宫供养，为受戒师。后乞还山。帝敕于林光宫，同天下名僧二十一人，修福置斋，帝亲赋诗，中书令李峤等应和以为赠。师捧诗长揖，振锡而行，天下荣之。（《佛祖统纪》卷一〇）

这段记载，大部分与《宋高僧传》一致，但有明显失误。贞观二十二年(648)，其时灌顶已经去世十六年，若说“于玉泉奉敕得度”可以，若说“依章安受《止观》”则绝无可能。这也就意味着，弘景在玉泉寺就学的应是灌顶弟子道素。

古文学家、天台学者李华在安史之乱后“屏居江南，客隐山阳，称疾不拜”(《新唐书》卷二〇三《李华传》)。他“晚事浮图法，不甚著书，唯士大夫家传墓版、州县碑颂，时时赍金帛往请。乃强为应。尝从荆溪受《止观》，为述大意一篇”(《佛祖统纪》卷一〇)。“尝从荆溪学止观，荆溪为述《止观大意》一篇，包括大部，若指诸掌。时士大夫同学者，散骑常侍崔恭、谏议大夫田敦，皆学止观于荆溪”(《佛祖统纪》卷四一)。李华对天台

佛教相当熟悉，他曾撰《故左溪大师碑》，述天台传承云：

> 至梁、陈间，有慧文禅师，学龙树法，授惠思大师，南岳祖师是也。思传智者大师，天台法门是也。智者传灌顶大师，灌顶传缙云威大师，缙云传东阳威大师，左溪是也。又宏景禅师得天台法，居荆州当阳，传真禅师，俗谓兰若和尚是也。（《全唐文》卷三二〇）

左溪大师即慧威弟子玄朗，故原文“左溪是也”前脱漏“东阳威大师弟子”等字。自天台智顗至左溪玄朗，所传为天台国清寺系统；而宏景于玉泉寺传真禅师，则所传为玉泉寺系统。这里的“真禅师”即惠真，俗称“兰若和尚”。在李华所撰的《荆州南泉大云寺故兰若和尚碑》中，对天台宗玉泉系统的传承有如下记载：“昔智者大师，受法于衡岳祖师，至和尚六叶，福种荆土，龙象相承。”（《全唐文》卷三一九）这里所谓至和尚（惠真）六叶相承，当指以衡岳慧思为第一，天台智顗为第二，章安灌顶为第三，玉泉道素为第四，龙兴弘景为第五，南泉惠真为第六。这一传承法系大体上是可信的。

据徐文明博士考证，后人将灌顶与弘景的隔代相传误会为直接传承，主要是由于李华的《兰若和尚碑》传至宋代而出现异说，据《文苑英华》本，其铭文“灌顶尊记，乃吾师也焉”中的“乃吾师焉”，一作“吾师受焉”，而其实“吾师受焉”才是原本[①]。铭文所谓“荆南正法，大士相传，灌顶尊记，吾师受焉”，意为由灌顶所记录的智顗天台止观学说，作为天台一家正法，由“吾”（李华）之“师”（惠真）所禀受。而所谓“荆南正法”，当指天台宗玉泉寺系统。

如上所述，玉泉寺系统的天台佛教，在智顗去世后，由灌顶而道素、弘景、惠真，世代相继不绝。

道素以寺名为号，可见他作为灌顶与弘景间的过渡性人物是可信的，并在当时玉泉寺系统也还是有一定影响的。可惜他的生平事迹及其

① 参见徐文明著《天台宗玉泉寺一派的传承》，见《佛学研究》1998年。

天台佛教思想,因史料所限,不甚明了。但其弟子弘景的事实比较清楚。

按《宋高僧传》本传所述,弘景"至先天元年九月二十五日卒于所在寺,春秋七十九,弟子奉葬于所知西原",可知他生于贞观八年(634),卒于先天元年(712)。综合《宋高僧传》和《佛祖统纪》所述,弘景于贞观二十二年(648)在玉泉寺奉敕得度,依灌顶弟子道素修习天台止观。不久即于寺南别立龙兴精舍。弘景得度于玉泉寺,时年仅十五,征诸凝然《律宗纲要》所说,弘景"是南山重受具和尚",可知他于道宣处受律学当在此后,而不应在此之前。

至于弘景的天台佛学,大约包含止观和戒律两个方面的内容。他早年在玉泉寺奉敕得度后,从常理说必然首先修习止观。故按《法华传记》所说,他受道素指导,悉心诵《法华经》,修止观,乃至感得普贤乘象而来,示身证明,又感天童奉侍左右。道素以禅定见长,弘景当然也在这方面有重要成就。此后弘景又重受道宣律学,在律学方面也有相当成就。这些因素决定了他为唐帝室真诚欢迎。《佛祖统纪》所载弘景在则天武后和中宗时期,曾三度被诏入宫接受供养,及为受戒师等,与事实不应有太大出入。李华的《兰若和尚碑》也说,"当阳宏景禅师,国都教宗,帝室尊奉",说明弘景在当时确实已是令人注目的高僧。而弘景的止观和戒律并重,则为尔后玉泉寺系统的天台佛教传统奠定了基础,它的律学传统始终体现出这一系统的特色。

此外,玉泉寺系统在与朝廷的关系方面,似乎也与天台山国清寺系统有明显差别。不仅弘景曾深受朝廷的礼遇,而且其他玉泉寺天台宗人也能与朝廷保持密切关系。如智𫖮晚年亲受其《观心论》,并在智𫖮去世后于玉泉寺"大敷教化"的法盛禅师,早在唐初便已入京,为帝室所重视,"朝廷尊其道,赐号悟真禅师"。很显然,玉泉寺系统天台佛教在京师社会上层的广泛影响,为天台宗地位的巩固作出了卓有成效的贡献。由于它比湛然"中兴"天台的努力在时间上要早,所以实际上又为湛然的"中兴"活动作了有力的铺垫。弘景时代,佛教各宗派多数已经成立,京师长

安和洛阳聚集了各宗派的领袖人物，作为天台宗的一支玉泉寺系统也能在京师占有一席之地，并同样受到朝廷的特殊礼遇，使天台宗具备了与其他各宗抗衡的力量，这为湛然尔后进一步展开理论批判无疑十分有益。

弘景的弟子有惠真、鉴真等多人。据《宋高僧传》卷一四《鉴真传》记载，鉴真出家后，于中宗景龙二年(708)，在长安实际寺依弘景律师受戒。"虽新发意，有老成风；观光两京，名师陶诱。三藏教法，数稔该通；动必研几，曾无矜伐。言旋淮海，以戒律化诱，郁为一方宗首。"他的律学成就与弘景的传授有密切关系。此外，弘景还是禅宗大师怀让的剃度师。《宋高僧传》卷九《怀让传》云，南岳怀让"弱冠，诣荆南玉泉寺，事恒景律师，便剃发受具。叹曰：夫出家者为无为法，天上人间无有胜者，经之所谓出四衢道露地而坐也"。无论如何，弘景是天台宗历史上不可忽视的人物。

惠真(673—751)，号兰若和尚，俗姓张，南阳人，坊州刺史张大礼之子。据李华《荆州南泉大云寺故兰若和尚碑》(见《全唐文》卷三一九)记载，惠真幼而向道，"每啼，闻诵经则止，而听之"。六岁发言，则谐经义；七岁诵书，日记万言。诵及《法华经·安乐行品》，乃舍儒学而专精大乘。年十三剃度，隶西京开业寺，事高僧满意。年十六受十戒，"持护峻整，名重京师；进举经旨，遍览毗尼"。因于律学不甚满足，乃前往天竺求取梵本，至海上，巧遇义净三藏，义净劝之同归，并授所赍律藏。惠真于义净所授之律藏，"才二年间，罔不悬解"，并著《毗尼孤济蕴》，以阐明对律学的理解。后又从长安梵僧尚多修学，尚多密付心要。可见，在惠真师事弘景前，其佛学功底主要是律学和禅学。

在京师期间，惠真已颇具名声，故深得弘景的青睐。《兰若和尚碑》记载说："当阳弘景禅师，国都教宗，帝室尊奉，欲以上法灵镜，归之和尚。表请京辅大德一十四人，同住南泉，以和尚为首。昔智者大师受法于衡岳祖师，至和尚六叶，福种荆土，龙象相承。"此后，惠真便追随弘景修学，

成为弘景天台宗玉泉系的嫡传弟子。

惠真步至南泉，于景色幽静之处立兰若而居，悉心修学。所谓“地与心寂，同吾定力；室与空明，同吾惠照。躬行勤俭，以率门人；人所不堪，我将禅说。至于舍寝息、齐寒暑，食止一味，茶不非时”，严格按律制行事。时中宗闻其名，欲以礼召之，弘景启禀曰：“此人遥敬则可，愿陛下不之强也。”(《兰若和尚碑》)表明惠真的道德人格已为教界所公认。

惠真著作除《毗尼孤济蕴》外，尚有《菩提心记》。前者系戒律学方面的著述，主要阐述惠真对律学的认识，惜因亡佚而内容不详；后者侧重天台止观的心性研究，是在师从弘景后所著，可以反映该系统天台教门的思想。《菩提心记》虽然也已亡佚，但通过《兰若和尚碑》所作的简单介绍，可略知一二：

> 示心初因，开佛知见。升堂入室者，则必亲授，此外秘之。立教之宗，以律断身嫌，戒降心过。应舍而常在，无行而不息。离心色则净，皆净则离，离则无生。内外中间，无非实际。要因四摄，成就五身。始以上观悟入，终入莲花正受。平等法门，究竟于此。

这段文字，表达了三个方面的内容：一是关于天台止观的修习，所谓“始以上观悟入，终入莲花正受”，并揭示《法华经》“开佛知见”的意义；二是关于以戒律保证修行，强调戒律对修行的重要性，所谓“立教之宗，以律断身嫌，戒降心过”；三是关于渐修心性得悟的思想，所谓“离心色则净，皆净则离，离则无生”，这很可能接受了北宗禅的影响。在惠真看来，在《法华经》“开佛知见”精神的指导下，天台宗的止观修习与北宗禅的渐修顿悟是可以统一的；而之所以要重视戒律，也就是为了“降心过”、“离心色”，保证修行质量。

从《菩提心记》的内容可以看出，惠真的天台思想与北宗禅比较接近，从而较大地改变了天台宗传统的止观学说体系。李华铭文总结惠真

的思想学说,云:“备修众善,不染群缘。法华三昧,惠照无边。菩萨普门,我愿亦然。烦恼牙折,菩提镜悬。戒比秋月,法若春泉。不动南楚,仁周大千。本来常净,自性无迁。渐则生顿,光依魄圆。”这大致是符合惠真思想实际的。事实上,惠真的天台思想确实并不纯粹,这里既有地理环境方面的原因,也有他自身佛学背景的因素。也正因为如此,才造成玉泉寺系统与国清寺系统的差别。

或许正是由于惠真天台思想学说的变化,使他心中不存门户之见,对当时佛教各家各派采取宽容的态度。“或问:南北教门,岂无差别?对曰:家家门外有长安道。又问曰:修行功用,远近当殊?答曰:滴水下岩,则知朝海。”(《兰若和尚碑》)这里所谓“南北教门”,虽然语意不甚明确(或指禅宗南北两家教法,或指天台与禅宗两宗学说),但是对于惠真而言,不存在矛盾对立,可以并行而不悖,殊途而同归。故笔者以为,惠真因其深厚的律学背景,在禅法上(就时代特征而言)相对比较保守,但在宗派佛教的认识上,却坚持了开放、进步的立场。就此而言,他仍是一位个性突出的高僧①。

又据《兰若和尚碑》所说,惠真在世时,他的大名已经远播海外。“师子国目加三藏来谒,叹曰:印度闻仁者名,以为古人,不知在世。本国奉持《心记》久矣。其尊称微言,冥究佛心,而神扃遐域。”所谓“其尊称微言,冥究佛心,而神扃遐域”,即指《心记》的基本精神。

惠真嫡传弟子有正知、法璨、承远等,前者持禅家心印,后者传天台教学。他们对玉泉寺系统的天台佛教传承起过重要作用。“正知、法璨二师,皆受业于惠真法师,行解兼优,名称普闻。正知法师专演禅法,法璨法师兼弘解仪。玉泉禅、教两宗并行于世,皆二师之力。”(《玉泉山志》卷二)

---

① 惠真的突出个性,还表现在对佛教事业的极度认真负责的态度方面。李华《兰若和尚碑》记载说:“和尚严而简重,慈而有威”,“普来众生,悉蒙慈覆,至于悟戒承法,千无一焉。”

此外，原属北宗禅系普寂门下的一行禅师也曾从惠真修习律学。据《宋高僧传》卷五记载，一行在“礼寂为师，出家剃染”后，得师许可，四处求学，“因往当阳，值僧真，纂成《律藏序》，深答毗尼”。这里的“僧真”，当指惠真。他后来又为详究阴阳谶纬、算术，入天台山国清寺。也有资料认为，一行先去国清寺，尔后才去当阳玉泉寺。又据《兰若和尚碑》说，在玉泉寺向惠真问学期间，“一行禅师服勤规训，聪明辨达，首出当时。既奉诏征，泣辞和尚，而自咎曰：弟子于和尚法中痛无少分”。一行“后与无畏译《毗卢经》，义有不安，日以求正，决于一言，闻者洗心。每谓以法授人，不宜容易，从人受法，鲜克有终”。这些方面，可能是受了惠真风格的影响。

据《宋高僧传》卷一四《守直传》，律师守直也曾依惠真受学三年之久。“后抵江陵，依真公。三年练行。寻礼天下二百余郡，圣迹所至，无不至焉。”守直在世时，临坛度人颇多，其中著名的有诗僧皎然等（见《宋高僧传》卷二九）。

惠真弟子辈中，对此后天台佛教影响最为深远的，当是承远。

承远（712—802），俗姓谢，江州（今四川广汉）人。据柳宗元《南岳弥陀和尚碑》（《柳宗元集》卷六）记载，承远出家后，“始学成都唐公，次资州诜公，诜公学于东山忍公，皆有道”。唐公即处寂（唐和尚），诜公即智诜，忍公即弘忍，其中智诜、处寂均出禅宗保唐寺系统。承远后至荆州，受学于玉泉寺惠真法师。惠真“授公以衡山，俾为教魁，人从而化者以万计”。在南岳衡山，承远建立般舟道场，专念弥陀，故世称“弥陀和尚”。《南岳弥陀和尚碑》借承远弟子法照之口，称他有“异德”，“天子南向而礼”。

承远的佛教风格，一为苦行，二为专念弥陀。《南岳弥陀和尚碑》写道：

> 公始居山西南岩石之下，人遗之食则食，不遗则食土泥，茹草木。其取衣类是。南极海裔，北自幽都，来求其道。或值之崖谷，羸

> 形垢面，躬负薪樵，以为仆役而媟之，乃公也。凡化人，立中道而教之权，俾得以疾至。故示专念，书涂巷，刻谿谷，丕勤诱掖，以援于下。不求而道备，不言而物成。人皆负布帛，斩木石，委之岩户，不拒不誉。

表面看来，他的苦行修道与天台止观传统不相矛盾，也与天台历代祖师的道德风尚有一致之处，但实际上因缺乏止观的理论指导，失去中道实相的空观背景，与智𫖮时代的天台修行已相去遥远。弥陀念佛可以上溯到智𫖮依《般舟三昧经》而立的常行三昧，但也决不可与智𫖮之说等而视之。首先，智𫖮天台止观的核心，是在中道实相理论基础上的"一念三千"学说，念佛只是十分次要的方面；而在承远，因以苦行修道为根本，将念佛置于极其重要地位，从而造成天台思想的根本性转变。其次，智𫖮所处的时代，净土宗的念佛仅处于早期实验性阶段，尚未形成规模；而在承远时代，净土念佛已经蔚为大宗，承远染时代之风，据说又曾接受慧日的净土法门，故他的弥陀念佛完全可纳入净土宗的修行法门。承远为使信徒"疾至"佛道，故而"示专念"弥陀，代宗名其居"般舟道场"，德宗另赐名"弥陀寺"，均意在褒彰他的净土佛教。

也正因为如此，承远便在净土宗历史上占有了一席之地。佛教史上有所谓净土七祖、九祖之说，并非根据师徒相承、衣钵相传的原则，而是后人将历史上倡导净土信仰而有较大影响的人物编排而成的。如南宋释宗晓立慧远、善导、法照、少康、省常、宗赜等为净土传承，志磐则改立慧远、善导、承远、法照、少康、延寿、省常为净土传承。在志磐所著的《佛祖统纪》中，承远被列为净土三祖。

承远以净土念佛教化信徒，"前后受法弟子百余人，而全得戒珠、密传心印者，盖亦无几。比丘惠诠、知明、道侦、超然等，皆奥室之秀者"（吕温《南岳弥陀寺承远和尚碑》，《全唐文》卷六三〇）承远弟子中，实以法照最为著名，其在佛教界影响最大。

法照，生卒年、籍贯均不详。唐代宗永泰（765—766）中，尝游东吴，

因慕慧远之高风而入庐山,并于庐山结西方道场,修习念佛三昧。一日于禅定中蒙佛开示,往南岳师事承远[1]。大历二年(767),栖止衡州云峰寺,勤修不懈。尝于僧堂粥钵内睹五彩祥云,云中显示梵刹(大圣竹林寺);又曾于钵中感见五台山诸寺及净土胜相。四年(769)夏,法照于衡州湖东寺内之高楼台开启"五会念佛道场"。一日,"遥见祥云弥覆台寺,云中有诸楼阁,阁中有数梵僧,各长丈许,执锡行道。衡州举郭咸见弥陀佛与文殊、普贤一万菩萨,俱在此会"(《宋高僧传》卷二一《法照传》)。后至五台山佛光寺,尽见钵中所现景物,文殊、普贤亲为教授念佛法门。文殊告曰:"诸修行门,无过念佛,供养三宝,福慧双修。此之二门,最为径要。"又告曰:"此世界西有阿弥陀佛,彼佛愿力不可思议,汝当继念,令无间断,命终之后,决定往生,永不退转。"(《法照传》)法照乃于华严寺华严院入念佛道场,绝粒要期,誓生净土。

此后,法照长期往来于五台、并州、长安之间,化人念佛。据传,"师于并州行五会教化人念佛。代宗于长安宫中常闻东北方有念佛声,遣使寻之,至于太原,果见师劝化之盛。遂迎入禁中,教宫人念佛,亦及五会"[2]。所谓"五会念佛法",即法照依据《无量寿经》经文,所创的以五日为一会的念佛诵经,以此弘扬念佛净土。

法照因其劝导净土念佛方面的成就,曾被代宗尊为国师,卒谥"大悟和尚"。他曾著有《净土五会念佛略法事仪赞》一卷、《净土五会念佛诵经观行仪》三卷。因他曾住庐山,后来又成为净土宗的重要人物,所以在他去世后,有关庐山莲社的传说日益增多。志磐将他列为净土宗四祖,当然也是从他对净土念佛法门的贡献而言。

玉泉寺系统的天台佛教,自承远起逐渐向净土念佛转移,不断远离

---

① 据柳宗元《南岳弥陀和尚碑》说:"初,法照居庐山,由正定趋安乐国,见蒙恶衣侍佛者。佛告曰:此衡山承远也。出而求之,肖焉,乃从而学。"

② 此据《佛祖统纪》。据《乐邦文类》卷三所说,当为德宗时代,曰:德宗曾于长安宫中"闻东北方有念佛之声。遣使寻觅,至于大康,果见照师劝化之盛。遂敕迎入内,教宫人念佛,亦及五会"。

天台止观的教学和实践。由此而造成的局面是：一方面，玉泉寺系统的天台宗因一批重要人物的出现（如法照曾为代宗时代的"国师"），使其在佛教界的影响不断扩大；与此同时，由于该系统过于强调净土念佛实修，抛弃天台佛教的原有风格，也就使它主动脱离天台正统。时至南宋，无论宗晓或志磐，都已将法照列为净土宗的祖师，这就清楚不过地表明，玉泉寺佛教的主流已经不再是天台佛教。

唐以后的玉泉寺传承，逐渐为禅宗所取代。宋代重修玉泉寺，并改名为"景德禅寺"，知其已失去天台传承。《玉泉寺志》卷二在记载法照之后，另外还传述了唐代中孚禅师、法常禅师。两人虽与玉泉寺有缘，但均属于典型的禅宗僧侣。

玉泉寺系统的佛教，虽然没有承绪智𫖮所开创的教观体系，但它在天台佛教史上仍有重要地位。

国清寺的天台佛教，在灌顶去世后，经历了将近一个世纪的沉默时期（7世纪中叶至8世纪中叶，由智威传慧威，慧威传玄朗，均无大的建树），门庭渐窄，教观不彰，直至湛然出世，才改变这种十分被动的局面。而这一时期，玉泉寺系统则由道素传弘景，弘景传承远，门庭壮大，风格渐明，影响不断远播。这可以说是天台佛教内部两个系统彼此消长的历史时期，而这一明暗对比的客观形势，既保证了天台宗在诸宗崛起的局面下的顽强存在，又促成了湛然革新天台教义的决心。也就是说，若无玉泉寺系统的存在和展开，为天台宗在宗派佛教中占据一席之地，那么天台宗在诸宗夹击之下将更加势单力薄。

就玉泉寺系统的佛教思想而言，除了已经述及的律学和净土念佛两项，尚须注意者，是它与北宗禅的联系。

唐中叶以后，禅宗内部派系斗争日趋激烈，著名古文学家独孤及在其所作《舒州山谷寺觉寂塔隋故镜智禅师碑铭》中，曾着意宣扬他所看重的神秀、普寂系统的北宗禅。其序文认为，达摩禅经慧可而传僧璨，僧璨卒后荼毗于山谷寺，天宝（742—755）年间即有居士于此建塔。至大历五

年(770),独孤及任舒州刺史,"登禅师遗居",见"长老比丘释湛然,诵经于灵塔之下,与涧松俱老",颇为感慨。湛然会同澄俊、惠融、开悟等高僧,决心"纂我七叶之遗训",乃通过独孤及,请扬州牧、御史大夫张延赏出面,奏请朝廷褒彰僧璨。七年,代宗下诏,谥僧璨"镜智"号,赐塔名"觉寂"。是时,"众庶踊跃,谓大乘中兴",倡议立石于塔之东南,以记"心法兴废之所以然"。于是,独孤及叙"七叶之遗训",即由达摩传惠可,惠可传僧璨,僧璨传道信;"信公以教传宏忍;宏忍传惠能、神秀;能公退老曹溪,其嗣无闻焉。秀公传普寂;及公之门徒万,升堂者六十有三,得自在慧者一,曰宏正。宏正之廊庑龙像又倍焉,或化嵩洛,或之荆吴。自是心教之被于世也,与六籍侔盛"(《毗陵集》卷九)。禅宗七叶相承,北宗因僧璨受谥号而得发扬光大。

碑铭之序提及湛然"诵经于灵塔之下","痛先师名氏未经邦国",此湛然即天台中兴之主。湛然因见法相唯识、华严、禅宗兴起,天台趋于衰退,乃力主中兴天台。但天台与禅宗的斗争,主要指向南宗。天台活动地区在南方,它与南宗存在着教义和布教地域方面的矛盾冲突。智顗所传天台学说主张止观并重、定慧双修,与神秀系统的禅学有共同之处,而与惠能系统强调定慧等一、取消禅定的禅学不甚相合。由于南宗禅活动于天台佛教发达地区,容易造成对天台佛教扩展的障碍,所以湛然有可能支持北宗禅。但独孤及突出天台中兴之主对神秀、普寂的支持,并宣称"能公退而老曹溪,其嗣无闻",则不尽符合实际。

玉泉寺系统与北宗禅的关系比较密切。北宗禅的开创者神秀(约606—706)早年曾住玉泉寺,在玉泉寺传播渐修顿悟之旨。据张说《唐玉泉寺大通禅师碑》载,神秀在辞别弘忍后,"退藏于密",隐居玉泉寺,没有开法的设想。《传法宝记》记载神秀生平云:

> 释神秀,大梁人,姓李氏。……学究精博,采《易》道,味黄老及诸经传,自三古赜,靡不洞习。二十受具戒,而锐志律仪,渐修定惠。至年四十六,往东山归忍禅师。一见重之,开指累年。道入真境,自

所证莫有知者。后随迁适，潜为白衣。或在荆州天居寺，十所年，时人不能测。仪凤中，荆楚大德数十人，共举度住当阳玉泉寺。及忍禅师临迁化，又曰先有付嘱。然十余年间，尚未传法。自如禅师灭后，学徒不远万里，归我法坛。遂开善诱，随机弘济。天下志学，莫不望会。久视中，则天发中使，奉迎洛阳。

根据这一记载，我们可以得知，神秀曾住荆州天居寺，后又住当阳玉泉寺。他所创立的北宗禅以“渐修定惠”为根本，对道俗信徒影响极其广泛。毫无疑问，他在玉泉寺期间也以渐修法门诱导弟子。这也就是说，玉泉寺佛教在很长时间内与禅宗渐修法门相联系。天台宗玉泉寺系统禅律并修风格的形成，显然受到该地区上述佛学环境的影响。而弘景等人背离智𫖮不与朝廷接纳的天台传统，深受“帝室尊奉”，成为“国都教宗”，这也与神秀系统的北宗禅十分相似①。

此后玉泉寺系统的天台佛教又进一步向净土念佛方面发展，这也与北方净土宗的兴起相关。可以说，玉泉寺天台佛教在灌顶以后，逐渐走向与北方佛教一致的道路。而在同时代的国清寺天台佛教，则坚持了止观并修的基本原则，虽然受南宗禅的某些影响，但其风格仍无大的变化。这涉及到左溪玄朗与永嘉玄觉的学术关系问题。

第二节　永嘉玄觉与天台宗

玄觉(665—713)，字明道，俗姓戴，温州永嘉(今属浙江)人。据早出的《祖堂集》说，玄觉曾在温州开元寺，与其姐共住一寺，侍奉老母，遭人诽谤。后遇神策禅师，受其劝说而往曹溪参访惠能。又记玄觉见惠能事云：

---

① 与此形成鲜明对照的是，神会在投奔惠能之前，虽也曾于玉泉寺奉事神秀三年，但后来因见“曹溪顿旨沉废于荆吴，嵩岳渐门炽盛于秦洛”(宗密《圆觉经略疏钞》卷四)，乃决意北上，与神秀门下一争高低。其结果，造成所谓“顿、渐门下，相见如仇雠；南北宗中，相敌如楚汉”(宗密《禅源诸诠集都序》)的局面。

> 迤逦往到始兴县曹溪山，恰遇大师上堂，持锡而上，绕禅床三匝而立。六祖曰：夫沙门者，具三千威仪，八万细行，行行无亏，名曰沙门。大德从何方而来，生大我慢？对曰：生死事大，无常迅速。六祖曰：何不体取无生，达本无速乎？对曰：体本无生，达即无速。祖曰：子甚得无生之意。对曰：无生岂有意耶？祖曰：无意谁能分别？对曰：分别亦非意。祖曰：如是如是。于时大众千有余人，皆大愕然。师却去东廊下挂锡，具威仪，便上礼谢，默然击目而出。便去僧堂参众，去上来辞。祖曰：大德从何方来？返太速乎？对曰：本自非动，岂有速也？祖曰：谁知非动？对曰：仁者自生分别。祖师一跳下来，抚背曰：善哉，善哉！有手执干戈。小留一宿，来朝辞祖师。禅师领众送其僧。其僧行十步来，振锡三下，曰：自从一见曹溪后，了知生死不相干。(《祖堂集》卷三《一宿觉和尚》)

这一记载比较朴素，仅涉及玄觉受神策启发而参惠能，及参惠能的具体经过。

稍晚出的《宋高僧传》卷八则在相关资料方面已有所取舍。其一，简约了玄觉参惠能的经过；其二，增加了玄觉与左溪玄朗的关系叙述。对于玄觉参惠能，《宋高僧传》仅作简单记述，云："觉以独学孤陋，三人有师，与东阳策禅师肩随，游方询道。谒韶阳能禅师而得旨焉。或曰，觉振锡绕庵答对，语在别录。至若神秀门庭，遐征问法，然终得心于曹溪耳。既决所疑，能留一宿，号曰'一宿觉'。"玄觉与玄朗的关系，《宋高僧传》有明确记载，曰："初，觉与左溪朗公为道契，朗贻书招觉山栖，觉由是念朗之滞见于山，拘情于讲。回书激劝，其辞婉靡，其理明白。俾其山世一如，喧静互用，趣入之意暗诠于是，达者韪之。"这就是说，玄觉与玄朗虽曾以道相契，但后来出现认识上的歧异，所以终于分道扬镳。《永嘉集》"劝友人书第九"载录了玄朗召玄觉山居书以及玄觉答书。

更为后出的《景德传灯录》和《佛祖统纪》等著作，在上述基本史料的基础上，增益了一些新的资料，提出了为后人纷争不已的说法，其中包括

玄觉与天台佛教的关系问题，玄觉参谒惠能的真实背景问题。

《景德传灯录》卷五云，玄觉"遍探三藏，精天台止观、圆妙法门，于四威仪中常冥禅观。后因左溪朗禅师激励，与东阳策禅师同诣曹溪"。《佛祖统纪》卷一〇亦云，玄觉"遍探三藏，精天台止观、圆妙法门，四威仪中常冥禅观。因左溪朗公谢厉（似当作激励），遂与东阳策禅师同诣曹溪"。这表明，玄觉早年的修学以天台止观为根本，即他有着很深的天台佛学背景，但后来向南宗禅的转化又与天台学者的"激励"有关。两家著作同时表示，玄觉在天台方面的传承，出自天宫慧威，即与玄朗同门。两家所说相似，但其用意不一。《景德传灯录》站在禅宗的立场上，认为玄朗激励玄觉去参惠能，说明天台佛教对禅宗的认同。而《佛祖统纪》站在天台宗的立场上，则意在指出玄觉禅学的根底在天台。

事实上，在玄觉的《禅宗永嘉集》里，录有玄朗的《召大师山居书》和玄觉的《答朗禅师书》[①]。从二书的内容看，两人关系十分密切，并且在玄觉的答书中，落款作"同友玄觉和南"。由此可知，不管他们是否同出慧威，都与天台佛学有密切的关系，故而在《宋高僧传》中也说他们"道契"。只是后来玄觉的思想变化颇大，从而造成禅与天台两方面对他的不同评价。

据《宋高僧传》的记载，玄觉早年的修行方式，基本上是对天台止观

---

① 玄朗的《召大师山居书》，表达山中禅修的意趣，希望玄觉也入山潜修。云："自到灵谿，泰然心意；高低峰顶，振锡常游。石室岩龛，拂乎宴坐；青松碧沼，明月自生。风扫白云，纵目千里；名花香果，峰鸟衔将。猨啸长吟，远近皆听；锄头当枕，细草为毡。世上峥嵘，竞争人我；心地未达，方乃如斯。倘有寸阴，愿垂相访。"玄觉的《答朗禅师书》，先是回顾以往友情，云："自别以来，经今数载，遥心眷想，时复成劳。"接着他便婉转地批评这种"混迹人间，潜形山谷"的修行，以为它不能真正达到解脱的目的。在他看来，"正道寂寥，虽有修而难会；邪徒喧扰，乃无习而易亲。若非解契玄宗，行符真趣者，则未可幽居抱拙，自谓一生欤！"重要的是对佛道的认识，而不在乎处山中或闹市："若未识道而先居山者，但见其山，必忘其道；若未居山而先识其道者，但见其道，必忘其山。……是以见道忘山者，人间亦寂也；见山忘道者，山中亦喧也。"玄觉又以禅宗观点指出："若知物我冥一，彼此无非道场。复何徇喧杂于人间，散寂寞于山谷？是以释动求静者，憎枷爱杻也；离怨求亲者，厌槛欣笼也。"从当年与玄朗共修天台止观，到如今人间山中无非道场，玄觉认识上的这种转变，想必有一个过程，即他在离开天台山后，接受了南宗禅的思想影响。

的实践。传云：

> 觉本住龙兴寺。一门归信，连影精勤；定根确乎不应移，疑树忽焉自坏；都捐我相，不污客尘。睹其寺旁别有胜境，遂于岩下自构禅庵。沧海荡其胸，青山拱其背；蓬莱仙客岁月往还，华盖烟云晨昏交集。粤若功德成就，佛宝郁兴；神钟震来，妙屋化出。觉居其间也，丝不以衣，耕不以食，岂伊庄子大布为裳，自有阿难甘露作饭。

他后来对这种修行方式表示不满，甚至也不满于神秀的禅法，或因得闻惠能顿悟禅法，正与自己心性相合，乃断然放弃止观修习。所以，“觉由是念朗之滞见于山，拘情于讲”，已与他原来于“别有胜境处”“自构禅庵”的修行不甚一致。玄觉脱离天台后，以南宗禅为归向，成为禅宗史上颇有影响的人物。但是，既然他早年接受过天台学说，那么也就不可避免地与天台佛教保持着思想上的联系。

玄觉生前有传法著作十篇，后由庆州刺史魏靖（或作魏静）辑为一卷，名《永嘉集》，另有《证道歌》一首。《永嘉集》按修行的先后程序，由浅入深，渐次阐述佛教修行的过程。虽然声称以禅宗的名义，但实际上包含着天台止观的内容。比如，“优毕叉颂第六”讲如何通过修行，抛弃各种偏执，否定一切差别认识，说：

> 夫定乱分歧，动静之源莫二；愚慧乖路，明暗之本非殊。群迷从暗而背明，舍静以求动；众悟背动而从静，舍暗以求明。明生则转愚成慧，静立则息乱成定；定立由乎背动，慧生因乎舍暗；暗动连系于烦笼，静明相趋于物表。……宗同则无缘之慈，定慧则寂而常照；寂而常照则双与，无缘之慈则双夺。双夺故优毕叉，双与故毗婆奢摩。以奢摩他故，虽寂而常照；以毗婆舍那故，虽照而常寂；以优毕叉故，非照而非寂。照而常寂故，说俗而即真；寂而常照故，说真而即俗。非寂非照故，杜口于毗耶。（《永嘉集》，《大正藏》卷四八）

这里，玄觉从定乱、动静、愚慧、明暗、真俗等对立的角度来说明修行的重

要性,即没有像惠能禅宗那样强调它们之间的统一性,放弃止(奢摩他)观(毗婆舍那)修习。也就是说,玄觉仍以他熟悉的天台止观学说来谈论佛教修行。接着,他在重点谈论"优毕叉"(舍)时,更以天台的"观心十门"来说明。他写道:

> 观心十门。……第一言其法尔者,夫心性虚通,动静之源莫二;真如绝虑,缘计之念非殊。惑见纷驰,穷之则唯一寂;灵源不状,鉴之则以千差。千差不同,法眼之名自立;一寂非异,慧眼之号斯存;理量双消,佛眼之功圆著。是以三谛一境,法身之理恒清;三智一心,般若之明常照。境智冥合,解脱之应随机;非纵非横,圆伊之道玄会。故知三德妙性,宛尔无乖。

这里所说"观心十门"中的初门,是专论如何契入"法尔"的。"法尔"即真如、法性,玄觉以天台止观体系中的"三谛一境"、"三智一心"等学说予以说明,通过以"观心"为出发的止观修习,即可获得与真如法性的冥合。以法眼观因缘生起之法,则有千差不同;以慧眼观空,则万物"一寂非异";以佛眼观中道,则得宇宙实相的认识。三谛一境关乎"法身之理",三智一心关乎般若之智。所有这些,都源自智者《摩诃止观》,出自天台止观基本原理。

又比如,就修行程序而言,《永嘉集》也有天台止观的成分。若按禅宗所说,顿悟是没有程式的,甚至没有修行次第,定慧等一、理事不二,而《永嘉集》罗列从慕道志仪起,经戒侨奢意、净修三业、奢摩他、毗婆舍那、优毕叉、三乘渐次,最后达到事理不二的八个步骤。天台说一心三观、一念三千,那是理论上的认识,而就修行说来,并不否定有过程、有次第,故而建立"四种三昧"、"十乘观法"、"二十五方便" 等多种止观实修法门。

总体上说,《永嘉集》所说不是纯粹禅宗的思想,它的精神是提倡禅与天台的融合。但因为玄觉的由台而入禅,后来成为禅宗的传人,这种做法对天台学者来说毕竟难以接受,故而总是耿耿于怀。如神智从义所

说,《永嘉集》虽不曾公开谈论天台止观,但实际上盗用的是天台圆顿教义,采取的是“夺他成己”的手法。又说:“讨疏寻经,分别名相,自不达尔,非经论故。不知讨谁疏耶?若慈恩等疏则可耳。若天台疏,皆有方轨,摄法入心,观与经合。非数他宝,岂可谓之?分别名相而已哉!”(见《佛祖统纪》卷一〇)

永嘉玄觉原系天台学者,他后来脱离天台而转向禅宗,至少可以说明两个问题:其一,它说明禅宗(惠能南宗)的发展在当时确实开始出现转机,它在南方地区的思想影响已经进入天台佛教的势力范围。其二,天台宗除了应对法相唯识宗、华严宗的教义批评,还直接面临着正在崛起之中的禅宗思想的攻击。这就迫使天台学者自强不息,为保证天台宗的生存和发展,必须以革新的态度迎接挑战。湛然天台思想的革新适应了时代的需求,成为天台宗发展史上极其重要的阶段。

智颤大师的天台学说,对华严宗、禅宗等都给予重大启发,后者曾从天台止观学说中获得必要的思想资料,但由于智颤之后天台学者的保守倾向,不仅使天台佛教困于守成,而且还面临他宗围攻的形势。宗派佛教在中国思想史上的意义,在于通过它们之间的相互学术性批判,推动佛教思想的不断发展变化,同时也促进整个中国思想史、哲学史的繁荣。学术思想若没有对立面,断然不能得到长足发展;天台宗此后思想领域的变化,与其他各宗学说的兴起有密切关系。

第九章　唐末五代的天台佛教

第一节　唐末五代佛教发展大势

安史之乱以后，唐代政治实际上已陷入混乱，藩镇割据局面逐渐形成，加以宦官专权、党争不息，徭役繁重，广大民众不堪忍受，或发起农民暴动，或以寺院为避难之所，佛教有不断发展之势。唐末帝王为了摆脱政治困境，也多以提倡佛教来安抚百姓，或以崇信佛法来消灾免难，从而使佛教的势力愈益强盛。但在另一方面，由于寺院与地方官僚深相结纳，得以规避赋税地租，从而加深了佛教与世俗地主在经济利益上的矛盾。为此，地主阶级中部分人士的反佛意识不断上升，并最终导致唐武宗灭佛事件的出现。

元和十四年(819)，唐宪宗敕迎佛骨于凤翔法门寺。先在宫中供养三天，然后送往京城各寺，供僧俗礼敬，煽起全国性的宗教热诚。是时，“王公士民瞻奉舍施，唯恐弗及。有竭产充施者，有燃香臂顶供养者”(《资治通鉴》卷二四〇)。

对此，韩愈从儒家立场出发，予以坚决反对。他上表认为，佛教只是夷狄之法，非中国所固有，只是在后汉时才传入中国，因而不合先王

之道。又说,佛教的流行使“乱亡相继,运祚不长”,对封建统治有害而无益。他着重指出:“佛本夷狄之人,与中国言语不通,衣服殊制。口不言先王之法言,身不服先王之法服,不知臣君之义,父子之情”,故不宜敬奉。最后他断然提出:“以此骨付之有司,投诸水火,永绝根本,断天下之疑,绝后世之惑。”(《韩昌黎全集》卷三九《谏迎佛骨表》)甚至表示,“佛如有灵,能作祸祟,凡有殃咎,宜加臣身”。此表正与宪宗的奉佛心意相抵触,且因历数前代奉佛之君运祚不长,因而招致宪宗的盛怒。

宪宗在中唐还算是个有作为的皇帝。宪宗以后,朝政腐败,朋党相争,国势日衰,而穆宗、敬宗、文宗照例提倡佛教,僧尼之数持续上升,寺院经济持续发展,大大削弱了政府的经济实力,加重了国家财政的负担。

唐武宗继位后,在整顿朝纲、收复失地、稳定边疆的同时,决定废除佛教。他在废佛敕书中写道:“洎于九洲山原,两京城阙,僧徒日广,佛寺日崇。劳人力于土木之功,夺人利于金宝之饰;遗君亲于师资之际,违配偶于戒律之间。坏法害人,无逾此道。且一夫不田,有受其饥者;一妇不蚕,有受其寒者。今天下僧尼不可胜数,皆待农而食,待蚕而衣。寺宇招提,莫知纪极,皆云构藻饰,僭拟宫居。晋、宋、梁、齐,物力凋瘵,风俗浇诈,莫不由是而致也。”他认为,废佛是“惩千古之蠹源,成百王之典法,济人利众”(《旧唐书》卷一八《武宗本纪》)的唯一办法。这是武宗决心灭佛的主要原因。

安史之乱后,唐朝国力迅速衰落,以往那种对外来文化兼容并蓄的勇气和信心丧失殆尽,佛教作为一种异族宗教,自然也就在被排斥之列。会昌三年(843),朝廷“命杀天下摩尼师,剃发令著袈裟、作沙门形而杀之”(圆仁《入唐求法巡礼行记》卷三)。四年,以道士赵归真为“左右街道门教授先生”,而“归真乘宠,每对,排毁释氏,言非中国之教,蠹耗生灵,尽宜除去。帝颇信之”(《旧唐书》卷一八《武宗本纪》)。

唐武宗灭佛，可上溯到会昌初年，至会昌末年而达到高潮。早在会昌二年(842)，武宗已令僧尼中的犯罪者和违戒者还俗，并没收其全部财产，“充入两税徭役”(《旧唐书》卷一八《武宗本纪》)。会昌四年(844)七月，敕令毁拆天下凡房屋不满二百间，没有敕额的一切寺院、兰若、佛堂等，命其僧尼全部还俗。

会昌五年(845)三月，敕令不许天下寺院建置庄园，又令勘检所有寺院及其所属僧尼、奴婢、财产之数，为彻底灭佛作好准备。同年四月，即在全国范围内展开全面毁佛运动，僧尼不论有牒或无牒，皆令还俗；一切寺庙全部摧毁；所有废寺的铜像、钟磬悉交盐铁使销熔铸钱，铁交本州铸为农具。八月，下诏宣布灭佛结果：“天下所拆寺四千六百余所，还俗僧尼二十六万五百人，收充两税户；拆招提、兰若四万余所，收膏腴上田数千万顷，收奴婢为两税户十五万人。”(《旧唐书》卷一八《武宗本纪》)同时还“勒大秦穆护、祆三千余人还俗”，以使“不杂中华之风”。

会昌灭佛给佛教以沉重打击。据日僧圆仁目击记述，山东、河北一带的寺院，到处是“僧房破落，佛像露坐”，“寺舍破落，不多净吃；圣迹陵迟，无人修治”(《入唐求法巡礼行记》卷四)的景象。在江南地区，也是“刹宇颓废，积有年所”(《金石萃编》卷一〇八《修龙宫寺碑》)的惨况。

会昌灭佛之后不久，唐末农民战争爆发，这是对佛教的又一次沉重打击。

在唐末历次事变的过程中，佛教的寺院经济被无情剥夺，大批僧尼被迫还俗，寺产庙宇废毁严重，经教典籍散佚殆尽，终使佛教宗派失去其繁荣的客观条件。在这种环境下，佛教若要谋求生存和发展，有必要在学说思想和外部形态上作出相应变革，禅宗在南方地区的急速发展，表明它成功地做到了这一点。

唐朝灭亡后，北方地区先后建立起后梁、后唐、后晋、后汉、后周五个政权，江淮以南也先后出现吴越、吴、南唐、闽、南汉、楚、荆南、前蜀、后蜀九个割据政权，加上北汉，共十个小朝廷。五代十国(907—960)，历时虽

然只有半个多世纪，但是对中国历史的进程关系重大，对中国佛教的发展变化也有直接影响。

五代十国时期，北方地区军阀专权，他们多数迷信长矛利剑和金钱万能，万不得已时，还有做儿皇帝的一途，对于国家治理，经济和文化建设，既无兴趣又无能力。与此相比，南方诸国相对稳定，地方经济得到开发，故而文化重心随之而加速转移。全国南北的经济文化格局，在此时期开始了重大的调整，从而也影响到佛教的地域性发展。

后梁末帝龙德元年(921)，祠部员外郎李枢上言："请禁天下私度僧尼，及不许妄求师号紫衣。如愿出家受戒者，皆须赴阙比试艺业施行，愿归俗者一听自便。"诏曰："两都左右街赐紫衣及师号僧，委功德使具名闻奏。今后有阙，方得奏荐。仍须道行精至，夏腊高深，方得补填。每遇明圣节，两街各许官坛度七人。诸道如要度僧，亦仰就京官坛，仍令祠部给牒。"(《旧五代史》卷一〇《梁书·末帝纪》)这是后梁君臣对佛教的基本态度，实际上也是整个五代王朝对佛教的基本方略。

五代末年，受政治经济形势所支配，政府强化对佛教限制的政策。后汉乾祐二年(949)，李钦明上《请汰僧人疏》云："此辈不耕不农，皆出于蚕织，无裨至化，实斁大猷。臣以为，聚僧不如聚兵，僧富不如民富。昔秦皇帝并吞六国，虎视天下，以兵多民富故也，僧何预焉！"(《全唐文》卷八五五)同年，樊伦在《禁僧尼剃度奏》中表达了同样的思想。至后周太祖广顺三年(953)，诏为都城开封"录到无名额僧尼寺院五十八所"(《旧五代史》卷一一二《周书·太祖纪》)。不久，便有后周世宗大规模毁佛事件的发生[①]。

周世宗废佛是五代王朝佛教政策的终结。它表明，后周王朝决心通过恢复儒家的政治统治，加强军事力量和经济建设，结束分裂割据局面，

---

① 据《旧五代史》卷一一五《周书·世宗纪》记载，当时"所存寺院凡二千六百九十四所，废寺院凡三万三百三十六，僧尼系籍者六万一千二百人"。存寺数仅为废寺数的十三分之一。

重建大一统的帝国。周世宗以儒家伦理道德原则为出发点[1]，实行王权对教权的绝对统制，并且取得显著成效，标志着佛教史的新篇章的开始。这次废佛运动，是佛教史上"三武一宗"之厄的最后一次，集中体现了佛教在中国的政治地位和历史命运。它结束了佛教教团相对独立于世俗政权以及佛教僧侣相对脱离世俗政治的时代，也改变了佛教重视理论研究的传统，进入了偏重宗教实修的时期。

以周世宗的政治、经济、军事措施为背景，又以周世宗已经开始的国家统一事业为基础，宋太祖赵匡胤进一步消灭各地割据政权，结束长期分裂局面，完成统一大业。而周世宗所采取的佛教对策以及振兴儒学的设想，对于宋代确立新的统治思想也不无深刻影响。

五代十国时期的南方，虽说列国并存，各据一方，但各国境内相对处于安定状态，一些国家历时较久，对佛教也有比较一贯的态度。这一时期的南方佛教，当以吴越国为代表。

后梁太祖开平元年(907)，钱镠被封为吴越王，此后历五世七十二年，吴越境内未受战乱之扰；至宋太宗太平兴国三年(978)，钱俶归顺北宋，才结束吴越国的历史。钱镠和他的继承人，都没有过分加重百姓的徭役、赋税负担，也没有发动频繁的战争，使这一地区的经济得到较大的发展。吴越诸王以杭州为中心，在原有基础上大力推广佛教，从而使一向以长安、洛阳为中心的佛教转向以杭州等地为中心而传播，给宋代佛教的展开奠定了基础，当然也为天台宗的再次"中兴"创造了条件。

武肃王钱镠(852—932)，青年时代主要信仰道教，后来则兼奉佛、道，晚年更深信佛教，成为著名的护法国王。《佛祖统纪》卷一一载钱镠的奉佛缘由，说："先是钱武肃王帅杭，日尝患目眚。夜梦素衣仙人，言自永嘉来。明旦，永嘉僧投牒，愿以观音像献；言得之海潮，诸山迎之不能

[1] 周世宗柴荣有别于五代其他帝王，他于即位之日起，便着手兴礼乐、敷文德、记所以，"区区五六年间，取秦陇，平淮左，复三关，威武之声震慑夷夏。而方内延儒学文章之士，考制度、修《通礼》、定《正乐》、议《刑统》，其制作之法皆可施于后世"(《新五代史》卷一二《周本纪》)。

举。既而示梦，欲归越城。武肃即具威仪迎至。一见像已，目即还明。乃创庵名兴福以奉之。”这是说他应菩萨的神异而除去疾患，实际上反映了观音信仰在这一地区有着广泛的社会基础。又《宋高僧传》卷一二记述钱镠与禅僧洪諲的关系，说：

> 初，諲有先见之明。武肃王家居石鉴山，乃就戎应募为军，諲一见握手，屏左右而谓之曰：“好自爱。他日贵极，当与佛法为主。”后累立战功，为杭牧，故奏署諲师号。见必拜跪，檀施丰厚，异于常数。终时执丧礼，念微时之言矣。

意思是说，钱氏因佛教福佑而得意，故此后敬念佛教因缘，倾心佛教事业。其实，由于天台宗的长期传播，江浙、杭州地区原先就有较好的佛教基础，随着经济开发和北方僧侣南下，这里自然也就成为中兴佛教的基地。

钱镠的护法活动是多方面的，突出表现在保护和罗致佛教人才方面。他为收罗才学异人，吸引各地高僧入杭州，凡“僧侣者通于术数，居两浙，大为钱镠所礼，谓之国师”(《十国春秋》卷八九)。乾化三年(913)，杭州瑞应幼璋禅师请钱镠“每年于天台山建金光明道场，诸郡黑白大会，逾月而散”(《释氏稽古略》卷三)，这对提高天台佛教的地位很有帮助。

此外，钱镠早年曾召集著名道士于其幕下，以“沈崧、皮光业、林鼎、罗隐为宾客”(《新五代史》卷六七《吴越世家》)。这种对道教尊崇的态度，也与五代南方道教的发展形势相一致。在很长时期内，钱镠执行的是对佛、道同时加以尊奉的政策，它与浙江一带天台宗弘传的圆融思想相合。这种佛、道同尊共奉的思想和实践，不仅对五代南方地区的佛教展开具有直接影响，而且还间接反映到北宋时期杭州佛教的结构之中。

吴越诸王之中，奉佛最为热忱，对天台佛教保护最为得力的，当数忠懿王钱俶。

钱俶(929—988)以杭州为中心,一生兴建大型寺院数百,归宋后还以爱子为僧。他悉心延揽当时国内的著名僧侣,如天台德韶、螺溪义寂、永明延寿等教界精英都受到他的礼遇。

德韶是法眼宗创立者清凉文益的法嗣,但他有深刻的天台佛学背景。清泰三年(936),德韶入天台山,游访智顗大师遗踪,似曾相识,时谓智顗后身。当钱俶早年任台州刺史时,他已被"延请问道",并有言在先:"他日为霸主,无忘佛恩。"故钱俶于即位之时,便遣使迎请至杭州,"申弟子礼,尊为国师"(《释氏稽古略》卷三)。由于德韶的特殊地位,义寂请他向钱俶建议,遣使高丽,以求取散佚的天台典籍。德韶前后居住天台山三十七年,营造道场十三所,并主持重建国清寺,最后圆寂于天台华顶。

义寂是天台宗著名僧侣,他也受到钱俶的礼遇。钱俶特别为他在天台山建立螺溪道场,并召他"至金门建讲,问智者教义"(《佛祖统纪》卷一〇)。

延寿是德韶的法嗣,也深受钱俶优礼。他曾在天台山华顶天柱峰九旬修习禅定,有尺鷃巢于衣褶而不知,复于国清寺结坛行法华忏,其行履与天台僧十分相似。北宋建隆元年(960),钱俶重建灵隐寺,请延寿住持;二年,又请住持永明寺。开宝七年(974),延寿重入天台山传戒,度万余人出家,夜施鬼神,朝放诸生,余力念《法华经》一万三千部。

钱俶所礼敬的高僧,都与天台佛教有关,这是天台佛教能再度得以"中兴"的重要原因之一。吴越高僧多数出自天台,或与天台有学说思想方面的联系;论其主体,实际上是天台宗的佛教思想(即使禅师也多半受天台佛学的影响),充分体现出地区性佛教的特征。

相对于北方诸国佛教重视戒律和经义而言,吴越佛教基本上是以杭州为中心的禅宗和以天台山为中心的天台宗的结合,两者互相吸收、融合。如禅僧德韶便受天台思想影响,"寻回本道,游天台山,观智者顗禅师遗踪"(《五灯会元》卷一〇)。义寂之见重于钱俶,则是因德韶的推荐。

吴越佛教对天台佛教影响最为深刻的,是佛教内部融合统一思想的提倡,其代表人物是永明延寿。

延寿(904—975)的佛教思想,是五代宋初时代特征的曲折反映。延寿虽以禅宗命家,属法眼后裔,但弘扬范围之广、内容之杂,为此前禅宗诸家所未曾有。凡后世禅宗所提倡和实行的禅教一致、禅净合一、禅诵无碍、禅戒并重等,都能在延寿的思想中找到线索和答案。

据慧洪《林间录》卷下说,为总结宋以前中国佛学的得失,指出此后中国佛教的发展道路,延寿召集天台、唯识、华严三家佛教学者,"分居博览,互相质疑",最后由他以"心宗"为准绳,完成《宗镜录》一百卷的编集。延寿在该书的《自序》中也说,《宗镜录》的编集,是要"举一心为宗,照万法如镜",即以"一心"的阐述为核心,论证禅教一致的原理。又说:"此识此心,唯尊唯胜。此识者,十方诸佛之所证;此心者,一代时教之所诠;唯尊者,教理行果之所归;唯胜者,信解证入之所趣。"唯心唯识,这是延寿"一心"的重要内容。他所说的"一心",实际上融合了天台、华严、唯识、禅等各家的心性学说。《宗镜录》卷八说:"今以一心无性之门,一时收尽。名义双绝,境观俱融。契旨忘言,咸归《宗镜》。"所以延寿虽自称"禅尊达摩,教尊贤首",但事实上他所和会融通的对象,并不局限于华严和禅,而是包容了所有佛教派别及其思想,即所谓"和会千圣之微言,洞达百家之秘说"(卷三四)。又因延寿长期生活于天台佛教的中心地区,并且具备深厚的天台佛学功底,他的融合思想实际上包含了天台佛教的心性理论。

在延寿看来,通过《大乘起信论》等佛教典籍的引导,大凡禅宗的"即心即佛"说、华严的"真如缘起"说、唯识宗的"唯识无境"说、天台宗的"一念三千"说、三论宗的"中道实相"说,都可以在"一心"的原理下统一无碍。

从佛教思想史的角度看,不同历史时期的佛教各有自己的性格和特点。延寿的《宗镜录》,致力于模糊宗派的分歧,消融宗派的特色,它对宋

代佛教的影响非同寻常。北宋的政治统一,要求佛教各宗放弃各自的特色,《宗镜录》既保存了各宗的思想资料,又贯彻了时代所需求的圆融调和,成为向宋明佛教过渡的代表性著作。

为了彻底改变当时佛教界忽视修行的倾向,延寿还特意著述《万善同归集》予以对治,书中他融合禅与净土,提倡禅净、台净一致双修。

佛教念佛虽有多种法门,但就念佛净土而言,其特色则在称名念佛,即通过口称佛名,以期往生西方阿弥陀佛净土。延寿以大乘经典为依据,认为"声为立义之府,言皆解脱之门","且如课念尊号,教有名文。唱一声而罪灭尘沙,具十念而形栖净土"。因此,"念佛名者,必成于三昧。亦犹清珠下于浊水,浊水不得不清;念佛投于乱心,乱心不可不佛"(《万善同归集》卷上)。他引证经文说,高声念佛有十种功德,最重要的便是往生净土。

在《万善同归集》中,延寿曾反复提到"悲智双运,内外相资",其核心内容就是自力与他力的结合。从"万善同归"原则出发,他有意将禅与净土、天台与净土调和,又将唯心净土与念佛净土会通。这两方面的统一,使他开创了佛教实修的新时代,导致宋明佛教基本格局的形成。以延寿的万善同归思想为发端,宋代禅宗和天台宗逐渐走上禅净一致、台净合一的道路。

宋代天台宗的代表人物几乎都提倡台净合一,归向净土。四明知礼深信佛经所说"当称彼佛号,修彼佛慈,必为彼佛本愿摄取",故而集道俗近千人,勤劝念佛,"心心系念,日日要期","誓取往生"(《乐邦文类》卷四)。晚年曾结伴十僧,共修"法华忏",拟三年后集体自焚。慈云遵式著《晨朝十念法》,自约每天清晨念佛,"尽一气为一念。如是十气,名为十念","尽此一生,不得一日暂废"(《乐邦文类》卷四)。元照博究天台等教义,兼传律学而归心净土。志磐《佛祖统纪》将宋代僧侣七十五人列入《往生高僧传》,几乎囊括了当时净土宗、禅宗、天台宗、律宗等各宗的代表人物。

第二节　吴越地区的天台佛教

唐末五代，佛教重心逐渐向南方转移，以禅宗为代表的南方佛教有迅速发展的趋势；与此同时，净土念佛的思想和实践也在南方有较大的进展。相反，天台教学不仅在北方难以推进，即使在南方也仅维持存在而已。

自湛然“中兴”天台佛教后，天台教义在江浙地区又经历了道邃、广修、物外、元琇、清竦、义寂的前后传承顺序。虽然诸师传承不替，但是均无重要建树，仅属艰难守成而已，所谓“讲席教义中断，正统传承不明，故各呈所见”(项士元《浙江佛教志·天台宗》)。

道邃，生卒之年及姓氏籍贯均不详。大历(766—779)中，依湛然研修止观，前后五载，湛然委付《止观辅行记》，得以敷扬。贞元十二年(796)，入天台山，专讲《法华》、《止观》等，居止九年，后继国清寺座主之席。

贞元二十一年(805)，日僧最澄慕天台之法门，来国清寺求法，拜道邃为师。道邃详为最澄讲解天台教义，并授最澄及其弟子义真以圆顿大戒。最澄后来还向佛陇寺行满大师学习天台教相。时台州刺史陆淳指出：“最澄阇梨，形虽异域，性实同源，特禀生知，触类玄解。远传天台教旨，又遇龙象邃公，总万行于一心，了殊途于三观，亲承秘密，理绝名言。”《宋高僧传》卷二九《道邃传》)最澄学成后，尽写天台一宗论疏东归[①]。归国后，他特指比睿山为天台，别创一寺名“国清”，自此开创日本天台宗。最澄遥尊道邃为始祖、以国清寺为祖庭，以志其所本。最澄圆寂后，其弟子圆仁、圆珍等相继入唐求法，研习天台教理。圆仁从五台山天台学者

① 据《传教大师将来台州录》、《传教大师将来越州录》所载，最澄带回日本的佛教经论、章疏、传记，《台州录》载有一百二十八部、三百四十五卷，《越州录》载有一百零二部、一百十五卷，合计为二百三十部、四百六十卷。见《大正藏》卷五五。

志远学习天台教义①,圆珍从天台山国清寺物外禅师学习天台止观。他们在学成回国后,分别为日本天台宗的发展作出贡献。

道邃入寂于国清寺,后人追谥"兴道尊者",其传法弟子有广修、守素。道邃有著作《大般涅槃经疏私记》十卷、《维摩经疏私记》三卷、《摩诃止观记中异义》一卷。

最澄入国清寺求学时,也曾从行满禅师修习天台止观。行满在受具足戒后,曾修习律学五年。大历三年(768),行满住浮槎寺,时闻湛然于荆溪讲天台经疏,乃往而从之听讲。湛然示寂后,又往天台佛陇,传持天台法门。最澄来华后,曾就行满受学天台教典。

广修(771—843),俗姓刘,婺州东阳(今属浙江)人。年二十一即投于道邃之门,穷研天台教迹。"日诵《法华》、《维摩》、《金光明》、《梵网》、《四分戒本》,六时行道弗休,弥年更笃。每一岁行忏法七七日,则第四随自意三昧也。"(《宋高僧传》卷三〇《广修传》)开成三年(838),日僧圆载入天台山,躬请天台佛法,台州刺史韦珩请广修为之讲《止观》于郡斋。法付门人物外。

物外(813—885),俗姓杨,侯官(今福建)人。初从广修习止观,于禅定有很高造诣。大中(847—860)年间,天下大饥,物外与其弟子出外乞

---

① 在湛然"中兴"天台教学后,天台宗的学者们一度比较活跃,他们甚至将天台教法传播到北方地区。如天宝(742—755)年间,志远(768—844)在五台山弘扬天台教观。志远早年曾修习荷泽禅,中年"闻天台一枝,该通妙理;定慧双融,解进于行;十乘境观,起自一家",乃与同辈修学天台教法。据载,他对天台教法的认识达到很高的境界:"百界千如,包罗性相;即遮即照,破立同时;依正圆融,凡圣平等;豁开心目,物我双亡。"(《宋高僧传》卷七《志远传》)后来他在五台山弘扬天台圆顿之教四十年,"就华严寺右小院挂锡,演天台圆顿,仅四十年,众因目其院为天台焉"(《清凉传》卷下)。临终告诫门人曰:"天台宗《疏》,务在宣传;《法华疏》十卷,本迹二门;三周记别,开近显远;《玄文》十卷,五义判释;《止观》十卷,境观双修;不定顿渐,八教粗妙;遮照平等,行解圆明。"(《宋高僧传》卷七《志远传》)志远的弟子元堪"气度冲邃,道风素高",他继承志远的天台风格,"可谓一灯之后复燃一灯"。正当唐武宗灭佛之际,元堪"禀师先旨,哀恸累夕,以其章疏文句,秘之屋壁。及宣宗再阐释门,重葺旧居,取其教部,置之影堂"(《宋高僧传》卷七《元堪传》)。可见在湛然复兴天台佛教后的一段时期内,天台佛教确实曾有过扬眉吐气的日子。但好景不长,天台宗此后不久便又重新陷入困顿,北方地区的天台传承也从此中断。

食,“遂跏趺入定,谓弟子曰:汝如不死,至五谷登时,当击磬引我出定。后果越岁方从定起”(《释门正统》卷二)。示寂于国清寺,弟子有元琇、敬休、慧凝等。

元琇,天台人,入国清寺依物外禅师修习止观,尽得其旨。妙于讲说,每升座说法,不以法众之多寡而二其心。元琇所处时代(《佛祖统纪》卷八说为唐末“僖、昭之际”,即874—904之间),天下战乱不息,“学教之徒忽聚忽散”,能得定慧之业者甚少,唯清竦、常操得其真传。

清竦,天台人,从元琇修习止观,日夜不息,得其旨要。后继主国清寺法席。《佛祖统纪》说他“继主国清,说行兼至”。清竦在世之时,已入五代纷争时期,“时钱氏建国,吴越天台一境有同内地,师领众安处,历其志曰:王臣外护,得免兵革之忧,终日居安,可不进道以答国恩?”故“每长日临座,高论不已,众莫敢有倦色”(《佛祖统纪》卷八)。弟子有义寂、志因等。

义寂(919—987),俗姓胡,温州永嘉(今属浙江)人。自幼出家于开元寺,十九岁祝发受戒,赴会稽学律,深达持犯。年二十二,至天台山拜清竦为师,研习止观法门,圆解圆修,造诣甚深。后于佛陇道场、国清寺相继讲训。

天台宗所重视的经教典籍,初由安史之乱而多遭毁坏,后又经会昌灭佛而不断流落海外,故散佚十分严重。断简残篇,传者无凭,“当时硕德,但握半珠,隐而不曜”,义寂乃“痛念本折枝摧,力网罗之”。适遇钱俶“览内典,昧于教相”,问于国师德韶,德韶推荐义寂,称义寂“洞明台道”,可得其解。钱俶乃召义寂建讲,而义寂于时奏请搜求教籍。钱俶即遣使往高丽、日本等国“求其遗逸”(《释门正统》卷二)。至北宋初年,高丽僧谛观携带大量天台宗诸部论疏来华,遂使天台一宗在宋初呈现“中兴”气象。也就是说,天台论疏的失而复得,“复还中国”,是天台宗在宋初再次“中兴”的起点。后世天台学者普遍认为,天台“一家教学,郁而复兴,师之力也”(《佛祖统纪》卷八),意为义寂因受钱俶的器重而说服钱俶,派遣

使者至海外访求经典，从而使天台佛教获得复兴的契机。

谛观来华后，奉义寂为师，受学天台止观。他在螺溪前后十年，尽得天台宗旨，最后圆寂于螺溪。谛观在天台期间，曾著《天台四教仪》。“观能探索大本，录出《四教仪》之文，成二卷。其上卷明一家判教立义，下卷明南北诸师宗途异计。”(《四教仪缘起》)今本经智圆校勘刊版，仅存“辞句简要，义旨易明”的上卷。在该书中，谛观将五时与五味一一相对，并认为“是为五时，亦名五味”；同时他又将五时与化仪四教配合，宣称，智𫖮判教的核心就是“五时八教”，说：“天台智者大师，以五时八教，判释东流一代圣教，罄无不尽。”以此为契机，五时八教成为后世天台宗人判教的基本内容，从而在一定程度上改变了当年智𫖮判教思想的原意。也就是说，智𫖮大师判教原则的失落，不仅与灌顶、湛然等人的曲解有关，而且也与谛观的修改相联系。而这些都可能出自当时佛教内部宗派斗争的实际需要。

太平兴国八年(983)，忠懿王钱俶为义寂在天台山螺溪建道场，赐匾额曰“定慧”，赐号“净光法师”，并赠紫衣而执弟子礼。据载，从义寂学教奉律者如雾拥云集，达数十万之多。“寂平素讲《法华经》并《义玄》共二十许座，《光明》、《净名》、《梵网》等经，《止观》、《金錍》等论，《法界还源》等观，《禅源诠》、《永嘉集》各数遍。所著《止观义例》、《法华十妙》、《不二门科节》数卷”(《宋高僧传》卷七《义寂传》)。

义寂有传法弟子百余人，外国十人，以义通、宗昱等为高足。高丽僧义通后来传法于知礼、遵式，天台佛教终于获得中兴。

义通(927—988)，俗姓尹，高丽国人。幼年出家于龟山院，受具后修学《华严》、《起信》，为国人所宗仰。五代乾祐(948—950)年间，义通来中国游学，入天台山，受义寂“一心三观之旨”、“圆顿之学”。学成欲回高丽，途经四明(今浙江宁波)，为郡守再三挽留，咨问心要，并请为菩萨戒师；居士顾承徽舍宅为传教院，供其研修佛法、传授天台之教。宋太平兴国七年(982)，太宗赐寺额名“宝云”，故后人多称其为宝云尊者。“师之

至也,演教观二纪,知礼、遵式,弟子之上首也;升堂、及门,不可胜纪”(《释门正统》卷二)。知礼初从义通学,当在太平兴国四年(979);遵式初从义通学,当在雍熙元年(984)。义通著述颇多,重要的如《观经疏记》、《光明玄赞释》等。

道邃是湛然弟子,在湛然去世后尚能维持已有局面,在思想上坚持了对华严、唯识的批判态度。他在与弟子日僧最澄的对话中,表述了天台与他宗学说的差异,即所谓最澄在唐问、道邃决议的“天台未决”(“唐决”)十条。这十条是:

有别教菩萨,登二地已上位,回入圆位乎?

通教第十地菩萨,回入圆教何位?

带方便圆教,为具四一?

造境即中,造字训未得乎?

三乘入住时有优劣否?

小乘者未断所知障,亦未满地,前利他功德何等?二利菩萨乘乎?

三车四车从来有争,今天台所传其车数何?

天台与华严四车同异?

唯识与一心同异?

唯识与唯心同异?①

上述这些问题,大多与华严、唯识学说相联系,最澄要求道邃明确天台与它们的关系。既然在湛然的思想体系中,以《大乘起信论》为中介,大量吸收了华严学说,那么天台与华严还有什么根本区别呢?

道邃从判教入手,指出天台佛教要高于华严。他说:“被《法华》,开一切权,同归一实。一实外无法,无空假中。殊故利钝,人证理不异也。”又说,华严四车与天台四车之说,“大异少同”,这是因为,“藏公所立四车

---

①《天台宗未决》,转引自丁天魁主编《国清寺志》第138页。

者，相对三乘，别立一车，即于同时有四车也，未会三乘故。天台所传四车，以所开三车合，能开一车，为先三后一，以为四车。是故先三之时，一车隐三，更无一车；后一之时，三车泯一，更无三车。是以不同彼藏公所立四车也"。意思是说，（华严宗）法藏所立的四车，是相对三车而别立的一车，所以不能融会三乘。天台宗所说的四车，则是开三车为一车，先三后一；先三之时隐一，后一之时无三，三乘会归一乘。

关于天台与法相唯识的区别，道邃认为："唯识与一心，其义不同。唯识者，未泯境故；唯心，心境不二故。"又说："唯识者，亦狭亦浅，所以者何？存境故。唯心者，亦广亦深，何以故？不存境故。"（《天台宗未决》）意思是说，法相唯识宗讲"唯识"，实际上没有破除外境，即把外境作为唯识的对立面来看待，其教义既狭又浅；而天台宗所说的"唯心"（一念三千学说），从心境不二的角度来看待世界，具有极大的圆融性，立论高于唯识说，故又深又广。

可以看出，湛然及其弟子道邃都坚持了天台优于他宗的信念，展开对华严、唯识的批判。道邃之后，天台佛教再次进入停滞衰退时期，广修、物外、元琇、清竦诸师虽相继不绝，且保持了各自的道德修养，但已无力推进天台义理，甚至几乎难以守成。社会的极度动乱、经籍的大量散佚、禅宗的迅速崛起，将唐末五代天台诸师置于困境。

在度过漫长的艰难岁月后，天台宗终于又迎来了再次"中兴"的机遇。义寂和义通都是五代末年、宋代初年的天台宗传人，他们对宋代天台宗的再次"中兴"起过决定性作用。

义寂是天台中兴的关键人物。由于义寂的努力，使天台一宗典籍失而复得，又以讲经和著述方式培养了大批人才，为天台佛教的再次复兴奠定了基础。正如《宋高僧传》卷七《义寂传》所说：

> 自智者捐世，六代传法，湛然师之后，二百余龄。寂受遗寄，最克负荷，其如炎蒸讲贯而无汗之霑洽，曾不久听而胜解佛乘。每一谈扬，则拟金玉应，召羽商和，彼九旬说妙，相去几何？又尝寓四明

> 育王寺，梦登国清寺，上方有宝庄严幢座，题曰“文殊台”，设柾楛阑隔，求入无由。俄睹观音菩萨从堂徐出，以手攘却行马，低迂相接。斯须觉已，与观音身泯合不分，因而惊寤。自是之来，乐说无尽矣。或曰：“入普门智，乘利物悲，上合佛觉，证无上故；下合众生，凡同体故。开则群灵，混成一法，得是心者，非观音而谁欤?”是以讲谈也，施戒也。自瓯越之乡，迨三天子障，民多咈戾，俗尚畋猎，受寂之训，咸食椹革音，说法之功，所谓善建。

自湛然复兴天台佛教，至义寂在世，已有二百年之久，其间教观不彰，无所建树。义寂“受遗寄”、“克负荷”，以再兴天台为使命，成为天台佛教史上又一重要人物。

义通传知礼、遵式，知礼、遵式为宋代中兴教观之主，故义通在天台佛教史上也有其特殊地位。《释门正统》卷二转述后人评价，云：“台山坠绪，接统兴衰，有二神足，真师子儿。慈云、法智，迭和埙篪；人皆谓师，蟠英孕秀；植根坚固，独干双枝。……当是时，台道既微，赖师持之，授法智、慈云，以起家焉：此所谓台宗之命脉也。”若没有义通，便没有知礼、遵式。以义通为天台中兴的转折性人物，是当时佛教界的普遍认识，或曰“天台之道勃然中兴，师之力也”；或曰“台道既微，赖师持之，授法智、慈云，以起家焉，此所谓台宗命脉也”；或曰“宝云法师乃四明天竺所禀，则中兴教观之鼻祖也”(《宝云振祖集》,《四明尊者教行录》卷七附)。

在义寂、义通之后，天台佛教进入了一个新的发展阶段。



ZHONGGUO TIANTAIZONG TONGSHI

中国天台宗通史（上）

天台宗是最早出现的、意义完整的中国第一个佛教宗派，影响甚大。又名“法华宗”、“性宗”。实际创始人为智顗（538-597），因住浙江天台山，宗《法华经》，并因讲经论法，以反省观心为主，而有诸名称。本书分为 19 章，对天台宗的思想渊源、所依经典、先驱者、创建者、继承者、发展者，流变及学术纷争，与佛教其他宗派、与中国传统文化的相互融合与影响等，进行多层次、多方位的考察研究，充分展示天台宗的学术思想特殊性、历史发展复杂性和文化哲理丰富性等，并重视与整个社会现象、文化背景等的关联考察，以科学方法展开通史研究。本书结构合理、观点鲜明、资料丰富、论证严谨，是一部很好的学术论著。

上架建议：宗教研究

ISBN 978-7-80643-954-8



定价:60.00元（全二册）